

歴史哲学の諸問題（一）

— 歴史主義の問題（一） —

（一） 歴史主義とは何か

（1） 歴史主義の意味

歴史主義とはトレルチによれば、「人間、人間の文化、人間の価値に関するわれわれのあらゆる思索の根本的歴史化」*Historisierung*〔1〕であり、クローチエによれば、「生と現実の歴史であり、歴史以外の何物でもないということの意味する」〔2〕。つまり歴史主義とは、人間自身とすべての人間の事象を、種々の条件に規定されつつ歴史の中で生成変化するもの——つまり歴史的なもの——と考える立場であると言える。これは「エレア派的な静止的な不変の概念に対して企てられた一種のヘラクレイトスの革命」〔3〕であるとか、「かつて西洋が体験した最大の精神的革命の一つ」〔4〕とされているように、古代ギリシア以来の自然法思想の伝統や、これと結び付く啓蒙の合理主義に対する戦いの中から生じたアンチテーゼである。また歴史主義を歴史認識に関する方法論の面にまで拡大することが許されるとすれば、それは自然科学的方法の万能を主張する「自然主義」に対する

関 雅 美

アンチテーゼでもあると言える。

古代ストア派以来の自然法思想は、おおよそ次のように考えられる。ちょうど「自然」があらゆる時代、民族、人種に共通であるように、人間の「自然の本性」もまた、そうした違いに拘らず、同質的普遍である。そして自然に理性が内在しているように、人間自然の普遍的な本性にも、同じく普遍的な理性が内在する。これは「正しいロゴス」であり、普遍的絶対的な法則、規範としての「理性の法」、即ち「自然の法」を生み出す。これはあらゆる歴史的相対的な法の不変の基準である。こうした自然法思想の内容を、歴史主義との違いを鮮明にするために、次のように抽象化して表現することもできる。即ち「超歴史的な不変的なもの」、「普遍的なもの」、「抽象的なもの」、「一様なもの」、「反覆されるもの」こそが、「真に存在する基準的なもの」ないし「価値的に優位に立つもの」だと考えるのが自然法思想である。歴史主義はこれに対する革命、アンチテーゼとして、「普遍の人間本性」の代りに、歴史的に形成された「個別の実存」の存在を、「絶対的規範」の代りに、同じく歴史的に形成された個々

の「相対的規範」の存在を主張した。従つてそこでは自然法思想とは逆に、「歴史的可變的なもの」、「個別的なもの」、「具体的なもの」、「多様なもの」、「一回的なもの」こそが、「真に存在するもの」ないし「価値的に優位に立つもの」と見なされているわけである。歴史主義が言うように、もし人間及びすべての人間的事象が歴史的なものであるのなら、それらは皆それぞれに「個別的一回的なもの」であり、それらに認められる意味や価値もまた、超歴史の普遍的なものではなく、個別性や一回性と両立可能なもの、即ち「固有の意味や価値」でなければならぬ。そしてこのように、人間の個別的一回的な在り方にこそ固有の意味が宿るのだと考えることは、人間の新しい存在了解である。このように自己を了解するようになった人間はまた、自然と歴史を区別せず自然に即して歴史を見る自然法的歴史観や、これと親近性を持つ科学論(自然主義)に反対して、歴史を独自のものと見る全く新しい歴史把握と、歴史科学への新しいアプローチを生むことになる。以上要するに自然法思想や自然主義と歴史主義との対立は、個々の歴史的事象を重んずるか、あるいは歴史的事象の底を貫いて存在していると考えられたならんかの普遍的なものを重んずるかの対立であると言える。その意味ではロータッカーのように、歴史主義と普遍主義とを対立させる見方の方が適切だとも言える。

歴史科学の新しいアプローチとしての歴史主義は、自然科学と区別された固有の科学としての歴史科学、精神科学の基礎づけを目指すものである。だからマイネッケが歴史主義を、「歴史における個性と発展に対する感覚」であるとか、「歴史的人間的な力を一般化して考察する代りに、個別化して考察する」ことだかと言っているの

は、この立場の特徴をよく示している。「発展」の問題は後にして、まず「個性性」、「個別化」の方から見てみよう。方法論上の自然主義——これがその根を直接自然法思想に持つか否かは別として、少なくともそれと親近性を持つことは否めないであろう——は、個々の歴史的事象の底を貫く「普遍的なもの」としての必然的法則があると考え、これを認識することが歴史科学の目標だと考える。だから歴史科学と自然科学は、共に法則定立科学であり、同質的なものとなる。これに対して歴史主義は、個々の歴史的事象の個性性と独自性の認識——個性記述的認識——こそが、歴史科学の目的だと考える。この意味での歴史主義の底には、個々の人間一人一人を創造力と意志の自由と責任能力を持った主体とみ、これによって創造された歴史と、そうでない自然とを峻別しなければならぬと考える觀念論ないし理想主義が潜んでいる。この立場から見ると、自然主義は歴史を創る者としての人間を唯物論的に否定する立場と映るわけであろう。この種の世界觀的対立は、歴史主義の側ではつきりと自覚されていることが多いようだが、こうした対立が根底にあるだけに、同種のものが、様々に異なった装いの下で、執拗に、且つ時としては必要以上に先鋭化されて繰り返えられることになる。「説明的」方法と「理解的」方法の対立、いわゆる「構造史」と「事件史」の対立、歴史的事象の説明も「法則演繹的」であるべしとするヘンベルに代表される「統一科学」 unified science, Einheitswissenschaft の提唱と、それへの批判などに、そうした対立の反映を見てとることができよう。これらをどの程度歴史主義の中に含めるかは、定義の問題である。

歴史科学の新しいアプローチとしての歴史主義のもう一つの特徴

は、マイネッケの言うように、歴史を個別的なものの「発展」*development, Entwicklung* の過程とみることである。もっとも、これは前述の「個性への感覚」、「個別化的考察」と別のものではなく、その適用例のようなものである。発展とは、歴史の主体と考えられたなんらかの個別的全体（ある国民とか国家とか民族とか文化とか階級とか）の、ある統一的な意味を持つと考えられた継続的な因果連関であり、この連関の中で当の個別的全体のなんらかの「個性的なもの」が、萌芽の状態から次第に顕在化していくと考えられているのである。この意味での発展は進歩 *Progress* と峻別されねばならない。進歩とは、不完全な状態から完全な状態への接近の過程である。道徳的立場などから見て、価値的に良いものとされる完全な状態が、進歩の目標である。しかもこの目標は、全人類とあらゆる時代に共通なものと見なされる。だから進歩の主体は厳密には人類全体であって、個々の国民とか国家とか民族といった「個別的なもの」ではない。発展の場合は、萌芽の状態から次第に顕在化していくと考えられる個性的なものが、道徳的立場などから見て良いものだろうと、悪いものだろうと、どうでもよいことなのである。発展概念はこの意味での価値判断を含まない。他にはないような独自で個性的なものの展開がありさえすれば、それで十分なのである。もっとも、発展過程をその個性的なものが顕在化した時点で停止させ、そこから過程を振り返えりと、発展と進歩の区別が曖昧になりかねないということはある。だが本来発展過程は、衰退、死滅の時点まで含んで少しもおかしくない意味を持つものである。発展と進歩がこうした違いを持つものだとなれば、前者は歴史主義と、後者は自然主義と結び付くこと、そして歴史主義が自然主義へのアンチ

テーゼであることは明らかである。

(2) 歴史主義の難点

以上要するに歴史主義の特徴は大きく言って、(一)人間的事象を歴史的なものとする、(二)自然と区別された歴史の独自性を認めることによって、歴史を貫いて存在するようななんらかの普遍的なものを排除すること——「普遍的なもの」に対する「個」の優位の主張、ないし「個」による「普遍」の否定——の二点にまとめることができる。ところが歴史主義のこうした特徴は、同時に様々な難点を生むと批判されている。それは(一)レーヴィットが「人間と歴史の等置」*Gleichsetzung von Mensch und Geschichte* と呼んだ事態の持つ問題性、(二)ニーチェが『生に対する歴史の利害』で、歴史的感覚、歴史的知識、教養の過剰——要するに「歴史の過剰」*Übermaß der Historie*——を時代の病弊欠陥として批判したときに、主として念頭に置いていたような事態の持つ問題性、(三)時代間の連続性が考えにくくなること、(四)いわゆる相対主義、懐疑主義、ニヒリズムを生み出すと言われていること、などである。

まず(一)について——歴史は社会的作用連関と考えられるべきものであり、人間ないし人間の行為が歴史に属するのは、それが相当程度の社会的作用性を持つ限りにおいてでしかない。⁽¹⁾ところが、個人の生には社会的作用性(歴史的意味性)を全く持たないか、「持つとしても微細でネグリジブルである」ような「私的内的なもの」が多く含まれている。⁽²⁾従って、個人の生が「まるごと」歴史に属するわけではないので、歴史主義のように、「生と現実」は歴史以外の何

物でもない」として、一人一人の人間の営為がすべて「根本的全体的に歴史である」と考えるのは誤りである、という批判が第一の問題点である。

(二)について——人間が未来に向けて新しいものを創造しようと思えば、過去に学ばなければならない。だがそれも程度問題で、心がいたずらに過去の歴史に向かうなら、生と行動への情熱は失せ、人は受動的回顧的となる。ところが歴史主義は個々の歴史的事実を重視することによって、歴史の実証的研究を促し、実証主義と結び付くプラス面を持つ反面、ともすれば歴史的感覺、歴史的教養、知識の過剰を生み、創造的な生に対して害を与える結果になりやすい、という批判が第二の問題点である。これはホイッシーが「歴史叙述のための歴史叙述」としての「歴史主義」と呼んだものの問題性でもある。

(三)について——歴史主義のように、歴史的事象の個別性一回性を重視する立場からすれば、それぞれの時代はある一定の限られた視野の中に閉じ込められ、自己自身に中心を持った固有の閉鎖的な一回的統一体と見なされることになる。ディルタイの時代論がそのことを示している。だがもしそうなると、時代と時代とのつながり——いわば世界史的連関——が考えられなくなり、歴史の流れが非連続になる。つまり時代の個性を強調すると歴史は非連続となり、逆に歴史の連続性を強調すると時代の個性が稀薄になるというジレンマが生ずる。これが第三の問題点である。もっともこのジレンマは、すべての「時代区分」に付きまとうものであろう。そして一般に時代区分は、歴史の過程全体を統一的に理解するための操作として、歴史認識にとって本質的なものだと考えることができるなら、

これは歴史主義的歴史観だけでなく、むしろ歴史認識そのものにまつわるジレンマなのであり、ただそれが歴史主義において、特にまがいのない形で露呈されるだけだと言えるかもしれない。^(注)

(注)

歴史の連続性と時代の個性のジレンマについては、別の解釈も可能であろう。つまり普通の時代区分の場合に生ずるのは技術上の困難にすぎないが、歴史主義の場合には、原理的なジレンマが生ずるのであるとも言えるかもしれない。

時代区分においては、まず歴史の過程全体が統一の意味連関をなすものと解釈され、その連関の枠の中で独自の意味的統一体としての幾つかの時代が区分される。そして時代が持つ個性の意味は、過程全体の中でその時代が占める交代不能な位置と不可分である。だから幾つかの独自の意味的統一体(各時代)の連鎖(歴史全体)は、全体として一つの発展過程と見なされる。歴史の表面に現われた外的特徴によって適宜歴史を区切っていくような区分——今日ではもう「大方捨て去られている」ような区分⁽¹⁹⁾——でなく、歴史の全体的な解釈に基づく時代区分ならばそうである。要するにこれは意味的連関を前提してはじめて成り立つ区分なわけである。だから時代区分の難しさは、原理的なものでなく、連続した歴史の流れを特定の時点で明瞭に区分することにまつわる、いわば技術上の困難さだと言うべきかもしれない。

これに対して歴史主義は端的な、つまり歴史全体のある意味的連関を前提した上でのものではないような——個々の時代の個性の強調だと言えないのではない。もちろん歴史主義も前述のように、歴史を発展的にみるけれども、それは世界史全体を一つの発展とみるよりは、むしろ逆に個々の歴史事象の一つ一つを発展的にみて、それぞれの個性を強調する。だからここでは上記のジレンマは、時代区分の場合と違って原理的なものだと言えないかもしれない。

このように、程度上か原理上かに解釈上問題は残るが、このジレン

マが歴史主義の難点の一つであることに間違いない。

四について——歴史主義が自然法思想の言う普遍的絶対的な規範の存在を否定し、個別の一回的事象がそれぞれ固有の意味や価値を持つと考える以上、それは普遍的なものに代って個別の一回的なものに価値を認めることだけで済ますわけにいかない。それは更に事象を測る価値基準も、その個別的事象に内在する個別の一回的なものと考えざるをえないことになる。つまり歴史主義の立場では、価値は特定の時代や社会の様々な状況と、更にはその状況の下にある主体と、相関のないし相対的なものであつて、それらとの係りを離れては妥当性を持ちえないものとなる。これをマンハイム流に言えば、人間の思想や価値は様々な社会的、文化的、個人的要因群に拘束され、その下でしか妥当性を持たないという意味での「存在拘束性」*Seinsgebundenheit*ないし「立場拘束性」*Standortgebundenheit*を持つということである。マンハイムらによる知識社会学が、思想や価値の存在拘束性についての実証的研究に際して拠所としているのが、歴史主義に含意されているこの種の考え方である。こうして「歴史主義は『真理と価値は時代の娘である』という定式で定義することができる」と言われることになる。そしてこの意味での歴史主義は、次の二つの難点を抱えていると解されて、厳しい批判を受けてきた。一つは実践の不可能性であり、もう一つはいわゆる相対主義の問題であるが、両者は本来別のものではなく、表裏一体のものである。

まず実践の不可能性については、次のように言われる。一般に実践のためには——特に現実の歴史的社会的状況と対決するような重

大で切実な意味を持った実践のためにはなおのこと——拠所となる規範や価値が必要である。しかもそれは、われわれが安んじて身を任せ、己れを賭けることができるようなものでなければならぬ。つまり絶対的で普遍妥当的なものでなければならぬ。思想を拘束する諸要因を異にした過去と未来の人々にはもちろんのこと、異なる要因に規定された同時代人に対してさえも妥当性を持たないような、存在拘束的（＝主観的）な規範や価値だけが頼りでは、われわれは確信を持って実践へ踏み出すことができない。だから真理や価値が本当に「時代の娘」であるのなら、歴史の流れの外に身を置いて移り行く歴史の多様を観想する諦観的で美的な態度しか残らないことになるだろう——これが批判者達の主張である。なおこの問題は、前述のように次の問題と不可分の関係にあるほか、前の(二)の問題とも関連する。つまり歴史主義が人をいたずらに過去の世界に向かわせることになる理由は、それが個々の歴史的事実を偏重すること、実践に必要とされる絶対的普遍妥当的な規範や価値を否定することの二つ——ないしはその相乗効果——だということに、批判者からすればなるのであらう。

いわゆる相対主義の問題については、次のように言われる。歴史主義が正しければ、絶対的普遍妥当的なものではなく、異なる諸要因（マンハイム流に言えば「存在」、「立場」）に規定されるにすぎない人間相互の間では、価値なり思想なりについての間主観的（＝客観的）一致は得られまい。従って対立する価値や思想のいずれが正しいかの間主観的・客観的決定は不可能となる。そして、絶対的普遍妥当的なものの存在が否定されている所で、ひとたびこの意味での決定不可能性が認められると、それが無基準性の主張——競合す

る価値なり思想なりからの選択は任意であり、どんなものでも任意に擁護できるという主張——に墮することは避け難い。こうして前の意味での決定不可能性は、無基準性と同じものと解釈されることになるだろう。もちろん歴史主義自身がこうした決定不可能性や無基準性を積極的に主張しているわけではないにしても、そこで言われていることを整合的に展開すれば、こうならざるをえまいと難ぜられるわけである。こうして歴史主義はトレルチのいわゆる「悪い歴史主義」⁽²²⁾ schlechter Historismus と解されて、リッケルトなどから「歴史主義Ⅱ没原理主義Ⅱ相対主義Ⅱ懐疑主義Ⅱニヒリズム」と批判されることになる。リッケルトは次のように述べている。「自分を非常に実証的だと考えている歴史主義は、人がそれを最後まで考え抜いてみると、相対主義と懐疑主義の一種であることが明らかになる。そして整合的に考えると、⁽²³⁾ ちょうどすべての相対主義と同じように、完全なニヒリズムになる」。田中美知太郎氏が「歴史主義は学説上の問題であるよりも、現代のわれわれの生活、われわれの思考を支配している傾向の主要なものとして、むしろ時代批判の問題に属する……それは今やわれわれの時代の病いなのではないか」⁽²⁴⁾ と言ひ、またある書物が「歴史主義の問題は既に過ぎ去った問題ではない……その大きな問題をいかに克服するかは、むしろこれから人類に課せられた根本問題だと言っても過言ではない」⁽²⁵⁾ と言っているのは、リッケルト的に解された「悪い歴史主義」を念頭に置いたものであろう。以上が四の中心問題である。

だが四には以上と関連するもう一つ別のことが含まれている。それは歴史主義的な考え方そのものに、歴史主義的反省を加えたときに起こるものである。つまり普遍的絶対的なものの存在を否定する

歴史主義の考え方そのものが、普通それが成立したと言われている十九世紀以降という特定の時代や歴史主義者個人の諸要因に「拘束」された思想にすぎず、なんらの普遍性も持ちえないもの、諸要因の変化と共に遠からず消滅してしまっただけのものではないのか、という疑問である。もしこの疑問を否定すれば、歴史主義は原理に反して自己の普遍妥当性を主張するという論理的矛盾を犯すことになる。逆にそれを肯定すれば、歴史主義は自ら自己の普遍妥当性を否認するわけだから、思想としては自滅的なことになる。こういうことは、歴史主義など余り真面目にとる必要はないように見える。「歴史主義のテーゼを認めることは、取りもなをさずそれを疑い、それを克服することを意味する」⁽²⁶⁾ とか、その基本テーゼは self-defeating ⁽²⁷⁾ であるとか、それは自己自身を auflosen ⁽²⁸⁾ するとかという批判は、この点を突いたものであろう。この問題は、上記の歴史主義Ⅱ懐疑主義論に輪を掛けることになるものであろう。

(3) 本論文の問題と私の解する歴史主義の内容—— 格率としての歴史主義

普通歴史主義の難点と言われているものは、以上の四つで網羅されていると思う。(一)は人間存在論上の大切な問題で、本論文で立ち入って論ずることはできないが、批判は原則的に認めてよいのではないかと思う。(二)について言えば、もし批判されているようなことが起これば確かに問題だとは思いますが、私は歴史主義とそれとの間に、必然的な関係があるとは思わない。むしろ歴史主義は、歴史性と個別性を強調することによって、人々が自分独自の歴史的状况の中で自分独自のものの創造を目指すように促したり、あるいは、人々が

連帯して自分の属する時代の固有の状況と積極的に係るように促す力を持っていると私は思う。このことは第二章でディルタイやトレルチの思想を検討する際に明らかにになる。(三)は歴史主義的考察法に根差すものではあるが、単に歴史の見方に係るだけでなく、歴史における実践の問題や伝統論などとも関連するのではないかという、漠たる予想を持つてはいるが、本論文でこれに立ち入る余裕はない。私がこの論文で取り扱うのは、四の中心問題として示したことでだけである。つまり歴史主義はその妥当な立場を放棄することなしに、「歴史主義」没原理主義「相対主義」懷疑主義「ニヒリズム」という批判に答えることができるか、ということが今の私の問題なのである。

この場合、歴史主義の妥当な立場——マイネッケ流に言えば「良い積極的な意味での歴史主義」Historismus im guten, positiven Sinne——ということ私が考えているのは、(一)人間と人間的事象に含まれている歴史的事実や、その事実が含意する意味を直視する努力、(二)個別的事象に固有の反覆不能な意義を積極的に認めようとする態度、(三)思想の「存在拘束性」の主張、の三点である。逆に言えば、人間と歴史の完全な等置の主張は含めない。認めることのできない主張と思うからである。また普遍的なものの存在の端的な否定や、普遍に対する個の端的な優位の主張も含めない。「普遍」とか「個」とかということで、具体的に何が考えられ、どんな具体的な理由で「否定」や「優位」が言われているのかが示されない限り、この種の問題については何も言えないと思うからである。これを抽象論のレベルで扱うのは、ポパーのいわゆる「問答遊戯」cross-purposes「言葉の花火」⁽³⁰⁾ verbal firework の打ち上げ合いに終るだ

けで意味がない。

先に進む前に四の最後で触れた問題——普遍的なものの存在を否定する歴史主義の主張自体は普遍妥当的でありうるかの問題——について私見を述べておかねばならない。それは私が歴史主義の妥当な主張の一つと考えている思想の存在拘束性とも関係するからである。思想は存在拘束的だと主張することは、普遍妥当的な思想を認めないことなので、こうした主張自体は普遍妥当的なのかと問われれば、答えに窮するわけである。歴史主義を批判する側からきまって出されるこの批判が、形式論理的に正しいことは認めざるをえないと思う。従って歴史主義が確乎としたものであるためには、回答不能なこの批判自体を回避する工夫をしなければならぬ。そのためには思想の存在拘束性の主張を、次の二つの格率の意味に限定しなければならぬと思う。(一)事実の積極的探索と指摘を促す格率。これは例えば知識社会学的実証研究などによって、思想の存在拘束性の具体的事実を積極的に探索し指摘するように促すもので、ちょうどカントが、体系統一の統制的原理として使用される純粹理性の理念を、「発見的概念」heuristischer Begriff とか「格率」Maxime と呼んだのと似た意味である。思想の存在拘束性の主張をこの意味での格率とみることは、それが存在拘束性をすべての思想について、全称命題的原理的に主張するのではないことを示している。(二)実証的に裏付けられた事実に基づいて、批判的であるようにと促す格率。これは実証的研究によって次々と明らかになる思想の存在拘束性の事実を踏まえた格率で、(一)と不可分の関係にある。スターンは従来自然法を擁護してきた人達について、彼らが実際にやったことはと言えば、自分達が好ましいと考えた思想を、「これが自然法だ、普遍

的理性に基づく理性の法だ」と言い立てただけであること、従って今までにあったのは、唯一不変の自然法ではなくて、互いに矛盾する多くの「自然法」にすぎなかったことを指摘している。⁽³²⁾私は歴史主義を、こうした事態に反省を促す格率としても機能させようとするのである。パーリンはある所で、「相対主義は慢心した自己確信、尊大な独断論〔教条主義〕、道德的自己満足への解毒剤 *antidote* をなすもの」とされるとき、あるいは「われわれに自分の限界を、また問題の複雑さを単に想い出させる」ための「格率」と考えられるときにのみ、意味があるという趣旨のことを述べている。⁽³³⁾私が思想の存在拘束性の主張を事実に基づく格率に限定するのも、これと似た意味である。以上二つの意味に限定された思想の存在拘束性の主張には、前述の形式論理的批判は、全く歯が立たないと思う。^(注)

(注)

格率の意味に限定された思想の存在拘束性の主張に対しても、没原理主義、相対主義、ニヒリズムという批判の方は、依然として残ると思う。超歴史的普遍的なものの事実的なし原理的可能性、あるいは少なくとも、それを疑うことの原理的不可能性を信ずる人々からすれば、そうであろう。こうした信念の源泉や妥当性については、第三、四章で詳しく論ずる。

もっとも、私が格率の意味に解するのは、思想の存在拘束性の主張だけではない。私が上で歴史主義の妥当な主張の中に加えた他の二つのものも、共に格率と考えることにする。人間的事象に含まれている歴史性の事実やその事実が含意する意味を直視する努力を格率と解することについては、特に説明の必要はないと思う。ここでは個別的事象に固有の反覆不能な意義を積極的に認めようとする態度についてだけ述べよう。私はこれを、人間的事象の理解、歴史研究、

歴史叙述などの方法論上の要請、発見的格率とみたい。しかもこれは方法論上の一つの要請、格率であって、すべての人間的事象についての全称命題の原理的主張とは違うので、人間的事象を規定する普遍的なものの発見の努力——自然法的ないし自然主義的見方——がザッへに即して可能な場合には、それを排除するものではない。普遍的なものと共に、個別的事象の一回的意義の発見にも努力するように促すもので、自然主義的見方との相補的關係を許すものと解すべきである。

ところで、この格率を身につけた人間が、人間的事象の観察者の立場から行為者の立場に移るとき、この格率は行為を律するものに変わりうると私は考える。この場合を想定して私は問題の格率に、歴史実践の格率という意味を含ませたい。それならこれは何を促すのか。独自性の發揮である。これは二つの形を取る。第一は各人に独自のものの創造を促す形。第二は自分の属する時代の状況との積極的な係りを促す形である。説明が要るのは後者であろう。自分が置かれている状況から遊離せず、それと積極的に係る行為には、例えば不当な状況の革新とか、善き状況の維持擁護とか、いろいろあるが、こうした区別自体は今の問題でない。どちらの方向を目指すものであれ、これが効果的であるためには、状況を同じくする人々の間に、広く連帯の輪を広げなければならず、いたずらに各自の行為の独自性を目指すことはできない。第二のケースで目指されるのは、この種のものの發揮でなく、直接には自分自身の時代の状況から遊離せず、それと積極的に係ることである。ただ、一般に状況というものは時と所によって変化し、その意味での独自性を持つ。従って自分の時代の状況へ積極的に係る行為も、結果的にある独自

性を帯びるだろう。これは第一のケースと違って、連帯する広範な人々の行為全体が、状況を異にする人々の行為全体との比較において帯びる独自性である。(なおこのパラグラフで言われたことは、第二章第二節でもっと詳しく論ずる。)

以上のように歴史主義の妥当な三つの内容のすべてを格率と解することは、歴史主義を例外や他のものとの両立を許さぬような「主義」、「原理」、「世界観」、「哲学」、「形而上学」などとは考えないということである。マンハイムはある所で、歴史主義は哲学、形而上学でなければならぬと言ひ、歴史主義的形而上学を素描している。⁽³⁴⁾これはマンハイムだけのことではない。彼はディルタイやトレルチの影響下にある。ディルタイは人間的歴史的生の「形而上学的構成」、「知性化」を排しはしたが、歴史主義から生ずるかにみえる相対主義を克服するため、結局は歴史主義を生る形而上学とでも言うべきものと結合した。⁽³⁵⁾汎神論的形而上学を批判したトレルチも、⁽³⁶⁾後で見ると、結局はそれと歴史主義を結合する立場に達している。⁽³⁷⁾またシェーラー、マイネッケなどにも、類似のものが認められる。そしてこれらは広く取れば、ライプニッツ、後期フィヒテ、ヘーゲルなどとも結び付くもので、ドイツ哲学の伝統の一つである汎神論の系統を引くものであろう。それだけ根が深いと言える。この種の把握は深遠そうに見える思想を生みはしたが、歴史主義にとって実質的には罪のみ多く功はなかったと私は思う。^(注II)形而上学的「普遍」の結合によって、かえって底なしの相対主義に落ち込んだのが、その罪の最たるものである。また深遠そうに見えるだけで、ザッハリッヒな正確な意味を確定し難く、ザッヘに即して内容の妥当性を検討することも、人々の間での十分に噛み合った

討議の対象とすることもできない抽象論に歴史主義を引き入れて、それを巡る討議を「言葉の花火」の打ち上げ合いに終らせることになったのも、その大きな罪である。こうしたことを防いで、「良き積極的」な歴史主義の主張をザッハリッヒに生かし、更には前述の形式論理的批判を回避できるようにするために、歴史主義を上記の格率に限定しなければならない。

(注I)

歴史主義の主張を格率とみるのは私の解釈にすぎないから、諸家の思想を取り扱うときは、彼らの解した歴史主義に即して議論することになるのは当然なので、論文ではこの概念を必ずしも一義的には使っていない。

なお私は歴史主義格率論をここでは形式論理的批判を回避する工夫として導入し、論文の主題に移る以前の単なる前置きとして扱ったが、後で明らかになるように、これはこの論文全体の結論でもある。だから私は形式論理的批判に触発されたことだけで、歴史主義格率論に到達したのではなく、論文全体の考察の過程で、おのずからそこに導かれたのである。

(注II)

妥当な形に限定された歴史主義を擁護する私の立場から見て、歴史主義的な汎神論的形而上学になんらかの意味を見出すためには、それをどのように解釈しなければならぬかについて、第二章第二節で詳しく論ずる。そこで言われるような形に解釈できる限りにおいてのみ、私はそれに一応の意味を認める。

- (1) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (以下単に Probleme と略記), Gesammelte Schriften, Bd.III, S.102
- (2) Benedetto Croce, Die Geschichte als Gedanke und als Tat, übersetzt v. F. Bondy, S.107
- (3) Alfred Stern, Geschichtsphilosophie und Wertproblem, S. 179(細

- 谷 船橋 小林三氏訳『歴史哲学と価値の問題』二四四頁)
- (4) Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, S.50 (中山隆一氏訳『歴史的感覚と歴史の意義』五二頁)
- (5) Erich Rothacker, *Logik und Systematik in der Geisteswissenschaften*, S.169
- (6) F. Meinecke, op. cit., S. 49 (上掲訳書五一頁)
- (7) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Werke, Bd. III, S.2 (菊盛・麻生両氏訳『歴史主義の成立』一五五頁)
- (8) 岸田達也氏『ドイツ史学思想史研究』二二一—二二〇頁参照
- (9) 堀米庸三氏『歴史と人間』二二三頁
- (10) 仲手川良雄氏『ブルックハルト史学と現代』一七九頁
- (11) Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, S.164
- (12) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sämtliche Werke*, A. Kröner Verlag, Bd. II, S.111
- (13) vgl. ibid., S. 97—99
- (14) Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, p. 11; A. Stern, op. cit., S.32,38,94 (上掲訳書三四—四三—二二六頁)
- (15) 三宅剛一氏『人間存在論』第二章第一節、同氏『時間論』六三頁
- (16) 三宅氏『人間存在論』一—五頁
- (17) ホイッシー『歴史主義の危機』佐伯 守氏訳一四—一五頁、茅野良男氏『歴史のみかた』一七一—一七六頁
- (18) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S.155, 186
- (19) 堀米庸三氏『歴史をみる眼』八五頁
- (20) 堀米氏上掲書七三—七四頁
- (21) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 70f. (鈴木二郎氏訳『イデオロギーとユートピア』四七一—四八頁)
- (22) A. Stern, op. cit., S. 168 (上掲訳書二二〇頁)
- (23) E. Troeltsch, *Probleme*, S. 68
- (24) Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, S. 129
- (25) vgl. *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, S. 8; *System der Philosophie*, S.143
- (26) 田中美知太郎氏「現代歴史主義の批判」(『講座哲学大系』人文書院) 第四卷所収) 四〇—一四〇—二頁
- (27) 平凡社「哲学事典」『歴史主義』の項
- (28) A. Stern, op. cit., S.220 (上掲訳書三〇三—三〇四頁)
- (29) Ernest Nagel, *The Structure of Science*, p.500seq.
- (30) H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, S. 129
- (31) F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, S.49 (上掲訳書五一頁)
- (32) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, p.218,222 (河田弘道氏訳『自由社会の哲学とその論敵』三五六—三六〇頁)
- (33) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. S. 699,708
- (34) A. Stern, op. cit., Kap6 (上掲訳書第六章)
- (35) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. 106 (小川晃一氏他訳『自由論』二二七—二六頁)
- (36) Karl Mannheim, *Historismus*, S.52ff. (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 52, 1) (森 博氏訳『歴史主義・保守主義』六二—七一頁)
- (37) 拙稿「歴史における個と普遍」(東北大学文学会機関誌『文化』第三〇巻第二号所収) 参照
- (38) E. Troeltsch, *Probleme*, S.128
- (39) vgl. ibid., S.177,184ff., 210,212; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (以下単に『Überwindung』と略記) S. 69f., 82f. (大坪重明氏訳『歴史主義とその克服』一一九—一三六—一三七頁)

(二) 歴史主義の徹底による歴史主義的懷疑論克服の試み

(1) デイルタイの歴史主義論

歴史主義はその妥当な立場を放棄することなしに、歴史主義＝懷疑主義という批判に答えられるかが、前述のように本論文の問題である。これを検討するために、歴史主義の立場に立つ哲学者の代表格であるデイルタイの思想を、まず見ることにする。彼にまともな「歴史主義論」があるわけではないが、断片的多面的で、必ずしも整合的ではないけれども、極めて示唆的である彼の思想の中から、歴史主義に関係すると思われるものを取り出し、再構成してみようと思う。これはデイルタイの忠実な解釈を志すものではなく、歴史主義的懷疑論克服の一つの「理念型」とでも言うべきものを、彼の多面的な発言の中から浮かび上がらせようとするものである。

デイルタイは神の摂理とか絶対精神といった人間の歴史的な生を超越する諸力から生を捉える「形而上学的構成」、「歴史の知性化」を退け、人間の歴史的な生をその「生そのもの」から捉えようとした。こうした歴史主義的態度から不可避的に生じたのが、あらゆる歴史的現象の有限性と相対性の意識、即ち「歴史的意識」——われわれの言葉で言えば、歴史主義的意識——である。「個人の一切の創作に、それが負わされた相対性と瞬間性を見る」この「歴史的意識」からすれば、「無制約的な規範、価値、目的を確定する方法はありえない」⁽⁴⁾。だからもしこれだけのことならば、歴史的意識は相対主義、懷疑主義に終るしかない。こうして、それをいかに克服するかが、デイルタイの生涯にわたる哲学的課題となった。⁽⁵⁾

だが歴史的な生をそれに即して捉える歴史主義的態度から生じた問

題は、その態度を放棄することによっては解かれない。それでは解決でなく回避だからである。それはむしろ歴史主義に即し、それに徹することによって解かれるべきであろう。デイルタイが「これまで哲学の敵であった歴史はその医者となる」⁽⁷⁾と言ひ、歴史的意識は「自ら与えた傷を癒す」⁽⁸⁾と言ふとき、念頭に置いていたのはこのことであつたと思う。だがそれならば、歴史主義の徹底による懷疑主義の克服とは何か——それが以下の問題である。

歴史主義は人間や人間的事象のそれぞれに、個別的一回的意義を認めようとする。だがその意義はどうして生ずるのかといへば、特殊な主体的要因を持った一人一人の人間が、自分に固有な歴史的状況の下で、特殊な生を営むからである。歴史における人間の営みは、その時々々の状況の下で、それに規定されながら、それへの反作用として行われる。だが一般に状況というものは、それ自身で固定したものではない。その人間への現れ方、人間の規定の仕方、状況と人間双方の在り方の合成物である。だから厳密には、共通の一般的状況といったものは存在しない。規定される者が個別的である限り、それを規定する状況も彼に対して特殊の個別的である。このように歴史における人間の営みが、特殊な状況の下での特殊な動きであるのなら、その営みと所産とは、この特殊な状況の下にある・この特殊な人間と相対的なないし相関的なことになる。だがこの意味で相対的なものは、同時に、ただこの人間だけに可能なもの、ただ彼のみに固有なものでもなければならぬ。それは確かに相対的なものではあるが、彼自身にとっては、単なる相対性を超えた意味を持つ。つまり「自分にとっては、ただこれしかない」という意味での *Wahrhaftigkeit* や、「一度限りの人生を賭け、自分にとっての人生の意味

をそこから引き出すに価するもの」という意味での絶対性を持つ。あるいは、二つをまとめた意味で、主体にとつての絶対的妥当性の意味を持つ、と言つてもよい。そしてこれと全く同じことが、自分の属する時代や世代、あるいは民族、文化などについても言える。もし自分の時代や自国の文化が前述の意味で相対的であるのなら、それは同時に代替不能な独自の意味を持つはずである。だから人はこの意味での相対性を歎くべきでなく、かえってそれを積極的に求めなければならない。相対性と独自性は表裏一体のものだからである。このように相対性＝独自性の積極的發揮を促す考え方が、本章の見出しで言われている「歴史主義の徹底」ということの意味である。

どんなものでも任意に選択し擁護できると見なす無規準性（決定不可能性）の主張とか、安んじて身を任せ賭けることができるものを見失い、歴史の流れの外に身を移して、移り変わる歴史の多様をシニカルに眺めやる態度などに陥るのが、相対主義や懐疑主義だとすれば、歴史主義の徹底の立場は、それとは逆のものである。だから歴史主義から生ずるかにみえる相対主義や懐疑主義は、前者に徹することによって克服することができるだろう。前述のようにデイルタイが、「これまで哲学の敵であった歴史がその医者になる。」とか、歴史的意識は「自ら与えた傷を癒す」と言っていたのは、このような意味に理解されるべきではなからうか。彼は次のようにも書いている。「歴史的な意識は個人の一切の創作に、それが負わされている相対性や瞬間性を見る……現代の哲学者にあっては、彼の固有の創造は歴史的意識と出合う……彼の創造は歴史的連関の一項であるという自覚がなくてはならない。彼はこの中で意識的に制約されたも

のを働き取る」⁽⁹⁾。歴史的意識にとつて、有限性と相対性は人間の生の営みに必然的にまつわる悲劇性であるが、しかしそれと表裏一体をなす独自性の自覚のために、敢て有限・相対のものの創造を志すところには、自覚的で清澄孤高な悲劇性があると見えよう。要するに、歴史主義の徹底によってわれわれは、懐疑論を克服して、明日の歴史を創る創造的人間となることができる。⁽¹⁰⁾

（注）

相対性と独自性の相即と、相即したものの積極的実現の強調は、デイルタイだけに見られるものではない。フイヒテ、ギュヨー、ジンメルをはじめ、ロータッカーやシェーラーなどにもある。ここでは後の二人に簡単に触れておこう。

ロータッカーは、人間にとって大切なものは独自なもの創造だが、独自なものとは必然的に一面的相対的であらざるをえない。だから人は相対主義を懐疑主義につながると言つて歎くべきでない。むしろそれは積極的に要求さるべきものだと言っている。⁽¹⁰⁾

シェーラーは、カントが *Apriorität* を必然性と普遍妥当性に還元したのに反対して、個別的なものだけに係る *ein A priori* があると云う。例えば「ただ私だけが実現しなければならない善価値」がある。その本質と内容が私の個別的な人格の特殊な内容を指示し、その実現の命令がただ私への呼び掛けでしかありえないような善がある。人間の衝動的欲求に対応するような序列の低い価値は普通妥当的なものに対して、人格に係る序列の高い価値は、人格と同じく個別的なのである。しかも *ein A priori* と個別的なものの結合には、価値と特定の時——特定の歴史的社会的状況——との必然的結合も含まれる。個人や集団の歴史的発展のそれぞれの時点は、それに対して予定され、ただその時だけが実現できる独自の価値と対応しており、この価値はその時に実現できないと永遠に実現不能になるとシェーラーは考へる。この意味で「時の要求」 *Forderung der Stunde* は、倫理学の本質的カテゴリーであると言われる。⁽¹¹⁾（シェーラーには歴史主義と相

容れぬ思想があるが、これについては第四章で論ずる。

歴史主義の徹底の立場と言えるロータッカーやシェーラーのこうした思想に、無規準性や創造の意欲の剝奪という意味での相対主義、懷疑主義を見いだすことはできない。

だがディルタイは歴史主義的懐疑論の克服について、もう一歩踏み込んで考えていたようである。彼はある所で「相対性に対して創造力 *schaffende Kraft* の連続性が核心的な歴史的事実として主張される⁽¹²⁾」と述べている。この注目すべき文章は次のように解釈できよう。歴史を生み出すのは人間の生であるところから、ディルタイは歴史の過程全体を支える創造的な「人間の生」を想定する。これは歴史の基体とも言うべき全体的な生であって、個人的な生ではない。この基体的な生——連続的に働く創造力——が、その時々の歴史的状况の下にある無数の個別的主体として顕現し、その状況と主体に相対的であると共に独自でもあるものを創造し続けた成果が、歴史の全過程である。だから各自が生み出す相対的個別的なもの、この基体的な生のその都度の個別的表現なのである——もしこのように解釈できるなら、その個別的なものは、前述したような *Wahrhaftigkeit* やそれと不可分の意味での絶対性を持つだけでなく、個と全体、相対と絶対の形而上学的結合とも言うべき、全く新しい意味づけを得ていることになる。こうしてディルタイは歴史主義を堅持しつつ、現象としての歴史からその底層にまで突き進み、そこに個的相対的なものと、全体的絶対的普遍的なものとの結合を発見したことによって、単なる相対主義を超えたことになる。前述した「歴史主義の徹底による歴史主義的懐疑論の克服」の、もう一段の徹底と言うべきであろう。^(注)

(注)

創造力の連続性という考えは、ここでの問題よりもむしろ第一章第二節の歴史主義の難点(三)の問題——時代の個性の強調と歴史の連続性のジレンマの問題——とより密接に関係するようにも思われるが、本論文では前述のようにこの問題には立ち入らないことにする。

だがこの思想はディルタイのものとしては、かなり問題ではなからうか。ヘーゲルと酷似しているからである。ヘーゲルは歴史を絶対精神の展開過程とみる汎神論的形而上学の立場に立っている。これはディルタイが退けた「歴史の知性化」、「形而上学的構成」の典型だが、上の思想はこれに極めて近い。汎神論の神の代りに人間の生の連続的創造力を置くと上の思想になるわけで、これでは「生の汎神論的形而上学」ではなからうか。

もっとも、上とは別の解釈が不可能なわけではない。個人個人の生は互いに連関しているが、これは横の方向への、つまり社会的なつながりであると同時に、縦の方向への、つまり歴史的なつながりでもある。従ってわれわれは、人間の生の社会的歴史的な連続性と共同性について、あるいは連続的共同の生について、語ることができる。この連続的共同の生は、それ自身の中に統一的な構造連関ないし作用連関を持っていて——あるいはむしろ統一構造成連関のものであって——種々の価値物——ディルタイのいわゆる「客観的精神」——を生み出す。個人はこの連続的共同の生とその所産の中に生まれ、その中で育くまれ、それによって規定されつつ、同時にそれを担い動かしていく⁽¹³⁾。従ってその都度の状況の下での個人の相対的な営みは、それが単に私的內面的なものでなく、連続的共同の生とその所産に規定されつつ、それを担い動かすものである限り、この生のその都度の現れとみることができ。そしてもし「創造力

の連続性」と「相対性」の関係を、この意味での「生」と「個人」の関係に等しいとすれば、そこには生の形而上学は含まれていないと言つてよい。

私はどちらの解釈が「あつた通りのデイルタイ」のものを断定できない。ただ一般論として言えば、もし整合的体系的に考え抜いた場合には、生の汎神論的形而上学とでも言うべきものに行き着かざるをえないような発言を、そこまで体系的に根拠づけず断片的にやっているような所が、デイルタイにはあると思う。それと意識することなく形而上学に陥っている所がデイルタイにはあるというのが、私の印象である。いずれにしても、私の本節での意図は、歴史主義的懐疑論克服の一つの「理念型」を浮かび上がらせることであつた。私は解釈上問題を含む創造力の連続性に関する部分を、「理念型」の中には含めないでおきたい。なおそれ以外の部分は、この後で見るトレルチの思想と非常によく似ているので、評価はそれと一緒にする。

(2) トレルチの価値論

トレルチは真正面から歴史主義を自己の問題とし、いわゆる「歴史主義の危機」の問題と苦闘した。神学・教会史の教授であつたトレルチにとって、歴史主義の危機とはまずもって「歴史研究に直面した信仰の危機」であつた。神学の領域で歴史主義とは、キリスト教の起源や教義の成り立ちを知るために、批判的文獻学的歴史研究の方法を適用するものを言う。これはキリスト教の教理が超自然的起源を持つと信ずる者から見れば、歴史的に相対的な一連の事実、キリスト教の教理を引き降ろすことにはかならない。これが「歴史

主義の危機」である。もつともトレルチは、歴史主義的な姿勢がキリスト教の教理だけでなく、西欧文明全体の様々な原理や価値をも、歴史的に相対化するように思えたところから、「歴史主義の危機」を、神学論争の枠を超えた広い視野の下でも捉えた上で、それと苦闘したのである。

トレルチは『歴史主義とその問題』で「現在(代)的文化総合」*gegenwärtige Kultursynthese*¹⁵⁾が歴史主義の哲学的に可能なただ一つの克服だと言っているが、このことから分かるように、歴史主義に関するトレルチの思想のポイントの一つは、現在の文化総合の思想である。これは現在を規定している種々の伝統、潮流を批判し、選択的創造的に継承することを言う。普通の時なら、未来の創造は過去の主要な伝統の機械的継承で足りるだろうが、変革の時期には、過去の伝統を現在の立場から改めて批判検討しなければならない。詳しく言えば、捨てるべきものと継承すべきものとの振り分けを行い、後者については更に、構成要素間のアクセントの置き換え、特定要素の修正除去、新しい構成要素の取り入れ、などによる再構成を必要に応じて行わねばならない。前に「選択的創造的に継承する」と言つたのは、そのためである。ところで歴史は政治、経済、法律、学問、芸術、宗教、道徳などの諸領域から成っており、これらの領域はそれぞれに種々の伝統を背負っている。しかもこれらの諸領域は互いに無関係でなく、一定の文化領域、文化価値、文化理念を中心にして、統一的全体を形成すべきものである。変革の時代には、従来の統一的全体が動揺して、新しい理念によって諸領域を今までは異質の全体に再構成することを余儀なくされている時代と言える。このような時代には、各領域と、それらを現に規定しあるいは

かつて規定していた多数の伝統について、前述のような内容の批判検討を行い、統一的な明日の歴史の形成の中心となりうるような、最も創造的と思われる領域と伝統及びその今後の理想的な展開の方向を見極めなければならない。またその他の諸領域の種々の伝統の中から——見極められた歴史の展開方向を考慮しつつ——今後に継承されるべきものを、それぞれに選択、変容（再構成）した上で、それらが一定の方向を持った新しい統一的全体を構成できるように、総合しなければならない。これが現在の文化総合であり、これを構想することが「実質的歴史哲学」の仕事である¹⁶。

こうした現在の文化総合が実際に構想されることによって、過去の歴史の解釈批判の指針となり、また未来へ向けての歴史創造（構想された文化総合の実現）の指針ともなる「基準」^(註) *Maßstab*（規範、理念、理想）が得られる。トレルチはこの基準や現在の文化総合そのものが持つべき性格と、その性格の意味内容について、注目すべき見解を示している。これは「歴史主義の徹底による懷疑論の克服」という表題で示した前述のデイルタイの思想を、規範論の形に凝縮したもののように、私には読み取れる。そしてこれはそのまま価値論にも転用できると思われるので、規範論とか現在の文化総合論という表題を避け、一般性のある「価値論」の名称を用いた方が便利と思う。この節の表題を「トレルチの価値論」としたのはそのためである。

（注）

ここで言う規準とは要するに、現在の文化総合の要となる新しい統一理念（文化の諸領域を新たな全体へ統一する文化理念）のことである。従って文化総合の構想形成と基準形成とは、不可分のものである。なお統一理念が「基準」と呼ばれるのは、それが過去の歴史事象

の解釈批判や、未来へ向けての歴史創造行為の指針として機能するからであらう。統一理念が現在においていかなる文化総合を構想すべきかの指針となるということも考慮すると、それは過去、現在、未来の測定基準となる¹⁷。

さてトレルチによれば、現実に存在する事象を対象としない形式論理学や数学の真理価値は別として、それ以外の価値は、現実と無関係に設定されえないものである。それは必要に応じて純化、変容、体系化などの操作を加えられるにしても、まずもって現実の中に既に存在している価値づけの中から取り出されるはかないものであると共に、正にそのことによって、批判し秩序づける力として現実へ働き掛けることができるのである。価値は流動し変化する特定の歴史的現実に係り、それから引き離されるわけにはいかない。だからそれは本質的に相対的個別的時間的 *momentan* なものであって、絶対性、普遍妥当性、無時間性といった性格を持つことができない。

だがトレルチによれば、価値は相対的個別的時間的でありつつ、同時にアープリオリテートや客観性を持つことができる。すべての価値がそうだと言うのではないが、そうした価値もあるということである。アープリオリテートとは、他のものによってではなく、それ自身の意味内容そのものによって、説得力や直観的に感得される必然性、つまり自己確実性 *Selbstgewissheit* を持つことである。あるいは同じことだが、他のものから導出されたり派生したりするようなものではないような究極的なものという性格 *Letztlichkeit* を持つことである。客観性については、(一)良心を拘束する力があること、(二)現実への先入見のない注意深い沈潜によって、現実の裡から汲み取られたものであること、(三)経験において稔り豊かであること、の三

つのことが言われているが、ポイントは(二)と(三)であろう。現実や経験は変化するのであるから、その点を考えて(二)と(三)を結び合わせて客観性の意味を要約すると、次のように言えよう。これは、絶えず変動するその都度の歴史的現実、つまり相対的個別的・一時的現実——それについてのわれわれ自身の変化する経験をも含めて——に、それが持続する限りにおいて妥当し、それを理解し秩序づけ批判する上で有効性を持つことである⁽²⁰⁾。だからこれは絶対性、普遍妥当性、無時間性と矛盾することになる。

以上が一応の説明だが、ア・プリオリテートについては補足が必要。トレルチは *Apriorität*, *apriori* と *Autonomie*, *autonom*, *spontan* を同一視している。そしてア・プリオリテートの説明が出て来る箇所を詳しく見てみると、(一)意味内容が持つ説得力、強制力、必然性について *Autonomie* や *autonom* という言葉が使われているように読める所と、(二)価値がそうした力なり性格なりを持つことを承認する意志の働きについて *Autonomie*, *autonom*, *spontan* という言葉が使われている所とがあることが分かる。トレルチの表現は精密さを欠いて曖昧なのだが、異例と思える(一)のケースでは、価値がそれとは別ななんらかの前提や前件によってではなく、それ自身の意味内容のみによって、必然性や説得力などを持つというところで、*Autonomie* や *autonom* ということが言われているのである。それで二つのケースを一緒にして、ある価値がア・プリオリテートという性格を持てるのは、意志が価値それ自身の意味内容のみから生ずる説得力だけに従おうとする自発的決断に基づいて、それを自己にとつての価値と認める場合だと考えれば、トレルチの真意を尽くしたことになるかもしれない。

いずれにしても、ア・プリオリテートと意志の決断が結び付けられていることは確かである。「そうしたア・プリオリテートを承認することは意志の決断である。意志によるこうした承認なしには、一般にいかなる妥当なア・プリオリテートもない⁽²¹⁾」と言われ、また経験をある思想によって「秩序づけ価値判断しよう」と敢てする「意志の *Wagnis*」についても語られている。もつとも意志の決断は恣意的であることは許されず、二つの制約を持つ。一つは前述のように、それ自身の意味内容のみによって必然性があると感じられたものへの決断でなくてはならぬことである。もう一つは、決断の正しさは選ばれたものの稔り豊かさ *Fruchtbarkeit* —— 現実の理解、判定、秩序づけにおいてどれほど有効であるか——によって確認されねばならないということである。この後の制約が前述の客観性と結び付けてくるわけであろう。前述のように客観性について、良心を拘束する力があることと言われていたのは、こうしたコンテクストと関係があると思う。このように至極もつともな制約づきとは言え、ア・プリオリテートと意志の決断が結び付けられていることは、注目に価しよう。しかも意志の決断の正しさは、稔り豊かさによって確認されねばならぬと言われているところからみると、対象の意味内容の持つ必然性が意志に及ぼす制約の強さを、トレルチがどれほど評価していたか、実は疑問だと言えなくもない。意味内容の必然性とは、意志の自律的決断から対象の側へ投影される性格なのではなからうか。トレルチが意味内容の必然性について *Autonomie* や *autonom* を云々する異例の用語法を用いているように読める所があるのは、そのためではないかと思われもする。もつともこれは全くの推測であって、この解釈を支持するまがいようのない明文が

あるわけではない。ただそれにしても、アープリオリテートと意志の決断が結び付けられている以上、意味内容の必然性は意志と無関係に意味内容自体に属し、異なる歴史的現実属するどんな人間の意志をも必然的に拘束するような普遍妥当の無時間的なものでないことだけは確かである。特定の現実に即して形成されたところから、特定の意志に対して牽引力を持つ特定の意味内容と、当の現実属し特定の意味内容に傾斜せざるをえない特定の意志の接する所に、問題の必然性が生ずると解するのが、穏当な所であろうか。

以上要するに、変化する現実の事象に関係することによって、絶対性や普遍妥当性や無時間性を持ちえないような相対的個別的時間的な価値についても、アープリオリテートや客観性を言うことができるわけである。そして特定の歴史的社会的文化的現実の中から汲み取られ、必要に応じて適切に純化、変容、体系化された価値は、こうした性格を持つことができる。ただある価値が実際にそうなるためには、意志の決断が不可決の前提として要請される。

(注) なおトレルチは現在の文化総合ないし基準形成に関連して *momentane Vernunft* (時間的理性——意味の上からすれば、むしろ具体的理性ないし歴史的理性) という注目すべき概念に触れている。彼の説明は明確でないのだが、その意味はおおよそ次のようなものである。

理性は普通は無時間的普遍妥当なものと考えられているが、こういうものでは歴史的現実だけから得られるような具体的内容を持つことができない。従って現在の文化総合を実現し、統一的な歴史を形成することもできない。こうした理性概念に対立するのが *momentane Vernunft* である。これは具体的な歴史的現実と係ることによって、普遍妥当性や無時間性を失う代りに、具体的内容に満ち、現

在的文化総合を実現して、統一的歴史を形成することができるような理性である。トレルチは「理性の根本形式」として、統一性と必然性を自由に定立することを挙げているが、これを今の問題に結び付けて言えば、その意味内容によって必然性を感じさせるような統一的文化総合や基準ないし価値を、歴史的現実⁽²⁸⁾に即しつつも、あくまで自発的に定立する、ということである。従って問題の理性は *momentan* なものではあるが、理性の形式を十分に満たしていることになる。このようにトレルチが価値の新しい性格を考えたのとバラレルに、新しい理性概念を提示したことは注目してよい。

なおこの概念は、後述するトレルチの汎神論的形而上学と結び付いている可能性があるように思われる。汎神論的な神の理性の歴史的現実のレベルへの顕現と見なされるのは *momentane Vernunft* であって、普遍妥当の無時間的理性ではありえないからである。

次の問題はトレルチの価値論の評価である。私は前節で、相対性と独自性の相即したものの積極的実現の強調という考えがディルタイにあることを示し、それを歴史主義の徹底と呼び、これによって歴史主義＝懐疑主義論を克服できると言った。トレルチの上記の思想は、価値における相対性と、アープリオリテート(必然性)や客観性と、歴史的に相対的な意志の決断との、内的結合を主張するもので、ディルタイの思想とよく似ている。変化する歴史的現実とは無関係な絶対性、普遍妥当性、無時間性の追求を排し、歴史的現実と相対的であるが故に、その現実を踏まえる意志にとって必然的でもあるものを求めるのが、トレルチの立場であるから、これはディルタイと同じく歴史主義の徹底と言える。これは無規準性や、決定不可能性や、自分を賭けるべきものの喪失による歴史のシニカルな観想の主張、という意味での相対主義や懐疑主義とは、なんの関係

もない。少なくとも自己の歴史的現実を踏まえる意志にとつては、事實は全く逆である。だからトレルチにおいても、歴史主義の徹底によつて懐疑論が克服されていると言えよう。私はディルタイとトレルチの上記の考え方を、歴史主義＝懐疑主義論に対する反論の一つの「理念型」と認め、それなりに評価してよいと考える。

ただ、こうした肯定的評価に際して強調しておかなければならないのは、この立場を本当に支え、生気づけることができるのは、主体の自律と真摯さだということである。ハイデガー的に言えば、主体は自分が選んだのではない状況への被投性においてあるにしても、被投的投企としての自律性を持たねばならない。また前にディルタイの所で指摘しておいた「主体にとっての絶対的妥当性」ということに関連させて言えば、この種の妥当性を持つと信ずるものの選択とその信念の真摯さこそが、この立場のポイントなのである。

自律性と、そしてとりわけ、真摯さに支えられない限り、この立場は説得力を持ちえない。ア・プリオリテートと自律と意志の決断とを結び付けて考えていたトレルチは、このことをよく知っていたのではなからうか。歴史主義の洗礼を受けていない場合には、一般に選択の真摯さは、単に主体にとっての絶対的妥当性を主張するだけでなく、すべての人々への普遍妥当性をも確信ないし主観的に要請する自信があるかどうかで計られよう。そうした確信や主観的要請の有無とその強さが、選択と主体にとっての絶対的妥当性の主張の真摯さのバロメーターなのである。人間は自己の投企について「全人類」*tous les hommes* に対しても責任を負うというサルトルの有名な指摘がもし正しければ、それはこれと同じ意味でなければならぬと私は考える。ともかくこうした事情があるからこ

そ、一般に普遍妥当性の否定が、非歴史主義者に懐疑主義と映ることにもなるのである。だが、歴史的相対性の徹底的自覚を前提とする立場では、たとえ主観的にもせよ、こうした要請することは矛盾である。だからここには肝心の真摯さを計る客観的な方法がない。それだけに、この立場の生命が、自律と、そしてとりわけ、真摯さにあることを特に強調せざるをえないのである。もっとも、選択したものの「捻り豊かさ」という——トレルチも指摘していた——客観的基準の存在に触れることなく、真摯さの必要性をこのように強調するのは、主観主義に過ぎるようにはみえるかもしれない。だが相対性と独自性の相即を核心とするこの立場で、捻り豊かさの判定が客観的に可能かどうか、私は疑問に思う。この立場では、この種の判定そのものが、究極的には、主体の判断の問題になってしまうように思われるのである。

(注)

歴史主義の徹底の立場を支えるものがとりわけ真摯さであることに関連して想い出されるのは、キエルケゴールやウエーバーが「情熱」*Leidenschaft* を強調していることである。周知のようにキエルケゴールは「主体性内面性が真理である」⁽²⁷⁾ *Die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit* と主張して、客観的真理と区別された「主体的真理」*Die subjektive Wahrheit* ——これは要するに *Wahrhaftigkeit* ないし主体にとっての絶対的妥当性を持つもの——のことであろう——の重要性を強調したが、その彼が「実存する主体の内面性の極致」*Das Höchste der Innerlichkeit eines existierenden Subjekts* としての「情熱」と真理との関係について、次のように述べている。「客観的に不確実なものを、情熱的な内面性をもって確保すること、これが真理なのであり、実存する者にとって存在する最高の真理なのである……人が持っているものは、客観的にはただ不確実なものにすぎない。しかし正にこのことが内面性の無限の情熱を張

りつめさせることになるのである。真理は正に客観的に不確実なもの、無限の情熱をもって選び取る冒険にはかならない。²⁹ 直接には宗教的信仰について言われたこの言葉を、われわれは価値の問題に一般化して受け取ることができよう。

またウェーバーも、私が「この世に現れてこの写本の正確な解説をすることを、幾千年の歳月が沈黙しつつ待ち続けたのだ」と信ずるような「情熱なしになしうること、人間にとって価値がない」(傍点原文)と言っている。普遍妥当の価値の存在を否定する相対主義者のウェーバーにとって、一般に何かを「価値」あらしめるもの、価値を「妥当」させるものは、それに生涯を賭けようとする各自の主観的情熱にはかならない。それによって、ある一つの価値が絶対的妥当性を持つもの(「神」となり、それと矛盾関係に立つ価値は彼にとって、「悪魔」となる。こうして様々な価値の間に、ウェーバーのいわゆる「神々の闘争」が生ずる。普遍妥当性を失った相対可変の様々な価値をそれぞれに「神」たらしめるもの、神々を「闘争」させるもの、それは異なる価値に燃やされる人々の主観的情熱である³¹)。要するに、歴史主義の徹底が懐疑主義になるか、その克服になるかは、真摯さないし情熱の有無にかかっている。

だがこの立場が本当に真摯さに支えられているときでも、問題がないわけではなく、それだけ余計危険を孕んでいると言えなくもない。なぜなら、この立場は相対性、個別性と相即する独自性を真摯に強調する余り、普遍性や間主観的一致を求める努力の必要性を見失わせる危険があると思われるからである。私は前にデイルタイの所で、相対性(個別性)と独自性の相即の主張に関連して、歴史における人間の営みは状況の下でのものだが、状況も人間もそれぞれに個別的なので、共通の一般的状況は存在しないと云った。これは一般論としては正しい。問題はこれを極端化すること、独自性を主

張する余り個別性の誇張に走ることである。つまり諸個人の状況相互、行為者相互の間のミクロ的相違を誇大視して、行為の意義をそこにのみ求めがちになることが問題なのである。デイルタイやトルチの上の思想は、行為が個別的相対的であればあるほど、ただそれだけの理由で有意義なのだと考えるような、底なしの相対主義ないし個別主義に矮小化される危険がある。

この辺の事情をはっきりさせるために、歴史的社会的状況との係りが特にはっきりしているタイプの行為、従って「社会的作用連関としての歴史」への有意味性が明確な行為を例に取ってみよう。この種のものとして私が今考えているものには、二つのタイプがある。一つは、擁護するに価すると思われる状況を、反対勢力と対抗して維持しようとするものであり、もう一つは、除去すべきであると思われる状況を、保守勢力と対抗して革新しようとするものである。いずれの場合でも、行為が有効——従って有意義——であるためには、できるだけ多くの人々の連帯が必要であり、状況とそれに規定される諸個人双方の、最大公約数的共通項を求めて、連帯の手掛かりにしなければならぬ。状況もそれに規定される諸個人も、ミクロ的に見る限り、どこまでも個別的だが、連帯の輪を拡げるためには、ミクロ的相違は度外視せねばならない。各人が自分にとっての状況や行為のミクロ的相違性を言い立て、競い合うようでは、目的は成就せず、行為は意味を持ちえない。トルチに即して言えば、歴史的現実との係りを強調するときに彼の念頭にあったのは、各自の歴史的現在に必要な現在の文化総合の構想と、それによる歴史の創造である。彼によればその構想は、「政治家たちや、改革者たちや、詩人、予言者、哲学者など」一個の「個人人格の個性的良心」によつ

て可能だが、その実現には、「大衆の確信、共通の精神、幅の広い推進力、世論といったものがどうしても必要になってくる」⁽³²⁾。つまりポイントになるマクロ的共通項を共にする人々の普遍性、間主観的一致が求められねばならないわけであろう。だから歴史の現実在即することとか、相対性（個別性）と独自性の相即の積極的実現とは、ミクロ的個別性（相対性）に意義を認めることではない。連帯した人々の普遍的行為全体が、マクロ的状況を異にする人々の連帯的行為全体との比較において帯びる個別性だけが、有意義な独自性につながるのである。しかもこれは結果であって目的でない。

もっとも、歴史的に意味ある人間の行為には、例えば芸術、文学作品の創造などに代表されるタイプのものである。この種の営みにおける個別性と独創性、独創性と普遍性や伝統などとの関連については、立ち入った検討が必要なので、必ずしも一概には言えないが、上のタイプの行為と比べると個的要素が強く、独自のものの創造を主張することは、比較的容易なのでないか。ただこの場合でも、個別なものすべて独創の意味を帯びるわけではない。

歴史的に意味ある行為についての網羅的徹底的な考察が、今の私の関心事なのではない。要するにデイルタイとトレルチの思想が評価できるのは、それが底なしの相對主義や個別主義へと矮小化されないように注意して受け取られる限りにおいてのみであることを、一つの行為例に即して述べてみただけである。私は第一章で歴史主義を、自然主義的見方との相補的關係も必要に応じて許すような一つの格率と考えることを提案したが、「歴史主義の徹底」の立場と呼ぶ二人の思想の矮小化——主義とか世界観とかであることから生じ易い極端化、教条主義化に伴う矮小化——を防ぐために、私はこの

立場もやはりそうした格率として受け取りたいと思う。このように考える私から見て、一層問題なのは、彼らの思想が形而上学と結び付く場合である。デイルタイが上の考えと「生の汎神論的形而上学」を結び付けて考えていたと解釈できること、それが「歴史主義の徹底による歴史主義的懷疑論の克服」のもう一段の徹底と言えることについては、既に述べた。ただこれは前述のように私の解釈にすぎないが、トレルチが上記の思想と汎神論的形而上学を結合したこと、そこに歴史主義的懷疑論克服の鍵をみていたことは、まがいのような事実である。真つ向から汎神論を打ち出すトレルチの眼には、私の判断と違って、デイルタイに形而上学が欠けていると映ったようである。彼はそのことでデイルタイを非難しているほどである。⁽³³⁾

ここでまずトレルチに自分の立場を語らせることにしよう。

「価値の相対性は、この相対的なものの中に絶対的なものが活動し、かつ創造的であるときにのみ意味を持つ……価値の相対性は絶対者の生のプロセスを前提する」⁽³⁴⁾。「歴史における神的理性ないし神的生命は、歴史の中で絶えず新しく独自の個性的な姿で顕現する。

そして正にそれ故に、神的生命は一般に統一や普遍性を目指すのではなく、すべての個別的生活圏がそれ自身の中で最も純粹で最高の可能性に高まっていくことを目指している」⁽³⁵⁾。「スピノザ主義的な思维と存在、または自然と精神の同一性ではなく、有限な精神と無限な精神との本質的個別的同一性、並びに無限な精神の具体的内容と動的な生命的統一への直観的参与 die intuitive Partizipation an dessen ≪ unendliches Geistes ≫ konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit（これこそがわれわれの問題の解決への鍵である）」⁽³⁶⁾。

（傍点筆者）

トレルチが以上のような汎神論に「歴史主義の問題」解決の鍵をみていたとすれば、彼が価値論（基準論）をそれと結び付けて考えていたことは明らかである。価値のアープリオリテートの不可欠の前提である決断する意志、それと別のものではないであろう *momentane Vernunft* —— この二つは、神的生のその都度の歴史的現実における個別的顕現である。個的相対的でありながらアープリオリで客観的でもある価値は、神的生の内実の個別的顕現である。意志の決断による個別的価値の選択は、神的生の個を介した自覚の行為である。このように、個的相対的なものとアープリオリテートの結合を、更に神的生の顕現の思想で裏打ちすることは、ディルタイの場合と同様、歴史主義の徹底による歴史主義的懷疑論克服の、もう一段の徹底と言える。

だがこれは同時に、トレルチの価値論自身が持っていた危険——底なしの相対主義への矮小化の危険——の一段の深刻化という副作用を伴う。「微細でネグリジブル」な私的個性性と、社会的作用連関への有意味性を持つ個性性とを峻別する思考態度を伴わない限り、汎神論は、今のわれわれの問題にとって、深遠ではあっても危険な思想である。だがこれについてはこれ以上の詳説を避け、以下少し別な観点から検討する。茅野良男氏はこの種の形而上学について、これは自ら神の立場に立つ観想であり、ここではすべての相対的なものがそのまま絶対化されることによって、行為に際して必要な選択ができなくなると批判する。確かに、すべてが絶対的なものならば、取捨選択は不可能だから、この批判は正しいと言わなければならない。しかし汎神論というものは、行動の可能性を奪う観想でなく、もともととは実践への意欲を鼓舞するための、実践的信仰ないし

要請に根差すものではなからうか。前述のように相対性と独自性の相即を自覚した者から見ると、彼が選んだものは相対的であると共に、彼自身にとつての *Wahrigkeit* やそれと不可分の意味での絶対性を持つている。だがもし彼が相対性とこの意味での絶対性の結合だけに満足できないとしたらどうであろうか。彼が選択したものの、為そうとすることが、重大な危険や犠牲を伴うものであればあるほど、その可能性は増すのではないか。このとき人は重大な実践に踏み切る心の支えを求めて、自分が選択したものについて、相対性と形而上学的絶対性の結合を要請したくなるのではないか。ロータッカーは相対主義と汎神論の結合について、「時代は神に直結しているのでは決してない。どうしてそんなことが分かるうか。そうではなしに、時代は神に直結しているべきなのだ」（傍点原文）と書いているが、これは私と同じ趣旨でないかと思う。神による無からの創造や、神による神人イエスを介した神と人との内的結合を説くキリスト教は、汎神論へ移行する可能性を秘めていると思われるが、そうしたキリスト教や汎神論の伝統の強い思想風土において、この種の要請が起こることは理解できる。もっともこれは単に思想風土だけの問題でなく、第一義的にはむしろ、自分が選択したものの正しさを信じたいという、人間の真摯さの反映とみななければならない。私は前に、歴史主義の徹底の立場は真摯さに支えられていない限り説得力を持ってないことを指摘したが、私は汎神論をそうした真摯さの反映とみたい。ロータッカーも上の引用部分に続けて、「あらゆる時代が神に連なるべきであるというのは、絶えず価値を吟味するわれわれの価値意識の前で、時代がそれに価するという事実に基づいている」と述べている。もし汎神論が元来こうしたものだとなれば、

これは自分が選択したものについて、要請であって、それ以外のものの絶対化を直接意図するものではないことになる。後者は当初のものからの理論上不可避的な波及効果として、事後的に想定されるだけとなる。しかもこれ自身はもはや要請ではなく、理論的整合化のための補足物にすぎない。これがあたかも本来的なものであるかのように前面に出て来るとき、汎神論は観想的客観的理論の観を呈するが、それは主体の実践的意欲と真摯さの衰退に伴う退行現象なのではあるまいか。

もっとも、私は上の解釈を汎神論の一般的本質規定だと言い張るつもりは全くない。私が認めてよいと思う汎神論の説明をしたまでのことだというのが、本当の所だからである。要するに汎神論は、テオリアに支えられた客観的理論としてではなく、(前述の矮小化を防ごうとする思考態度と共に)実践主体の真摯さに支えられ、そこからのみ生氣を得る実践的信仰ないし要請としてのみ、意味を持つというのが、私の解釈なのである。トレルチは「稔り豊かさ」という制約を課した上で、アープリオリテート(必然性)と意志の決断を不可分とみたが、私が実践主体の真摯さと言うのは、こうした意志の決断と別のものではない。汎神論が底なしの相対主義に陥ることも、実践の妨げになることもなく、なんらかの積極的な意味を持つことができるためにはこのように解するしかないのではあるまいか。そしてこれと全く同じことが、前述のディルタイの「創造力の連続性」の主張——それを「生の汎神論的形而上学」とみた場合——についても、言えると思う。こうした解釈は、歴史主義に含まれる意味ある主張を、格率と解する私の一般的態度と別のものではない。

以上いささか議論が曲折したが、私が歴史主義の徹底と呼び、しかも格率と解したディルタイ、トレルチの思想によって、歴史主義は懷疑主義であるという批判に答えることができるはずである。だが絶対的普遍的無時間的なものの存在を前提ないし確信した上で、それが歴史主義によって否定されていることへの反発に基づいて、歴史主義は懷疑主義であるという批判がなされている場合には、二人の上の思想だけではそれへの十分な答えにならない。これに十分答えることができるためには、絶対的普遍的無時間的なものが本当に存在するかどうかを、まず検討しなければならない。換言すれば、思想や価値の存在拘束性に関する事実問題に立ち入り、歴史主義の主張とそれへの反論とを、事実即して整理検討しなければならない。それが以下の二つの章の問題である。

- (1) W. Dilthey, Bd. VII, S.150
- (2) *ibid.*, S. 258
- (3) *vgl.* Bd. V, S. 9; Bd. VII, S. 290
- (4) Bd. V, S. 364
- (5) Bd. VII, S. 289
- (6) Bd. V, S. 9
- (7) Bd. VII, S. 10
- (8) Bd. VI, S. 303
- (9) Bd. V, S. 364
- (10) E. Rothacker, *op. cit.*, Kap. 6
- (11) Max Scheler, *Gesammelte Werke, Fünfte Auflage*, Bd. II, S. 92ff.; Bd. V, S. 203; Bd. VII, S. 427
- (12) W. Dilthey, Bd. VII, S.291
- (13) *ibid.*, S. 151,278

- (14) マンハイム『歴史主義』新井慎一氏訳五—七、一八一頁
- (15) E. Troeltsch, Probleme, S. 113
- (16) *ibid.*, Kap. I, 4., Kap. II; Überwindung, S. 1—61 (上掲訳書一六—一〇七頁)
- (17) Probleme, Kap. II, 3.—5., S. 164—220
- (18) *vgl. ibid.*, S. 116
- (19) S. 181, 200
- (20) S. 183
- (21) S. 167, 179, 180, 181
- (22) S. 179
- (23) S. 181
- (24) S. 167 *vgl.* 166; Überwindung, S. 33f. (上掲訳書六五頁)
- (25) Überwindung, S. 33 (上掲訳書六五頁)
- (26) Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 23—27 (伊吹武彦氏訳『実存主義とは何か』二〇—二三頁)
- (27) Søren Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, übersetzt v. H. M. Junghaus, Erster Teil, S. 195
- (28) *ibid.*, S. 189
- (29) S. 194
- (30) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Dritte Auflage, S. 589
- (31) 拙稿「マックス・ウェーバーにおける西欧の合理化と知的誠実」(『金沢大学教養部論集』第一二巻所収) 参照
- (32) E. Troeltsch, Überwindung, S. 40, 44 (上掲訳書七四—七五、八一—八二頁)
- (33) Probleme, S. 522
- (34) *ibid.*, S. 212
- (35) Überwindung, S. 64 *vgl.* 82f. (上掲訳書一一九、一三七、一三九頁)

- (36) Probleme, S. 677 *vgl.* 210
- (37) 茅野氏上掲書一六九、一七三頁
- (38) E. Rothacker, *op. cit.*, S. 169

(三) 領域的価値論

われわれは次の二つの領域においては、普遍妥当的な真理価値の存在を認めなければならないと思う。それは第一に形式論理学や数学の領域、第二に精密自然科学の領域である。このうち第一の領域に係る推論や判断で、論理的に正しくなされたものが、普遍的に真であること、従ってこの領域には、普遍妥当な真理価値を持つものが存在することは言うまでもないと思うので、第二についてだけ、少し詳しくみることにする。

(注)

解釈、説明を含まない単純な事実の指摘の「間違いない⁽¹⁾」や、特定の前提の上に積み上げられた推論や判断の形式的な「間違いない⁽²⁾」は、Richtigkeitであって Wahrheit でないと言われることがあるが、私の今の問題は、普遍妥当的なものがあるかどうかということだけなので、一応上の言うておく。

(1) 精密自然科学の領域

これは「文明的なもの」Zivilisatorisches の領域⁽³⁾とか、「文明のコスモス」Zivilisationskosmos⁽³⁾などとも呼ばれるが、要するに無限の「累積的進歩」kumulativer Fortschritt が可能な「合理的で進歩的」な領域である。

マンハイムによれば、存在の「数量化」Quantifizieren つまり存在する一切のものを「静的な数の体系」statisches Zahlensystem に

還元することが、この領域の体系化原理である。これは不変なので、体系自体も変化しない。だからこの領域には唯一不変の静的体系 *statisches System* があるだけである。もちろんここでも、前の時代の成果が次の時代の成果によって絶えず補われたり、新しい事実や業績が古いものに加算されたり、それと置き換えられたりするといった変化はあるけれども、これによって体系原理も体系自体も質的变化を起こすことはない。要するにここでは、唯一不変ではあるが未完成でもある体系を、徐々に且つ限りなく充実させつつ構築していく、同質のものの合理的で累積的な進歩があるだけである。

このように体系化原理が唯一不変で質的变化を起こすことがないとすれば、価値基準も当然不変(普遍)的である。理論内容は時と共に変り、今まで真とされた理論が次々に新しい真なる理論に取って代わられるので、普遍妥当的な真理価値の存在をこの領域で主張するわけにいかないようにみえるが、事実はそうではない。現在の新しい理論は、現在に妥当するだけでなく、過去にも妥当すべきであったもの、従って過去のものの判定基準としても機能しうるものと見なされているからである。この意味で、普遍妥当的超歴史的真理価値の存在を、この領域で主張することができる。(なおこの他に、批判的に確定された事実やデータについても、普遍妥当的超歴史的真理価値——ないし「正」価値——の存在を指摘できる。)

もっとも、この領域での進歩の過程と歴史的社会的状況とは必ずしも無関係でない。後者がある研究なり発見なりの時間的生起に影響することがあるからである。なぜこの研究なり発見なりが、他の時ではなくてこれこれの時になされたかの説明は、歴史的社会的状況の側からしか与えられないことがある。だがこれは時間的生起に係るだけ

で、内容の妥当性に係らない⁽⁶⁾。このように、理論内容の妥当性が状況の変化と無関係な理由を、スタークは二つ挙げている。一つは、歴史的社会的対象のように、人間を創りつつ逆にその人間によって創られ、また創り直されていくものとは違って、自然対象はそれ自身だけで在るものだから、その運動変化の仕方を含めて、いつも「決った状態」*determinate state of affairs* にあることである。もう一つは、歴史的社会的対象を考察する観点は多様である上、状況と相対的でもありうるが、自然対象に対して自然科学は、命令し支配すること、つまり「操作可能性」*manageability* という、状況と無関係な唯一の観点を持つただけだということである。自然科学が存在の数量化という唯一不変の体系化原理を持つことと、この唯一不変の観点とは不可分のものである。要するに自然の「決った状態」が、この不変の観点に現わすいつも決った面だけを、決った原理で扱えばよいことが、自然科学の累積的進歩を可能にしているわけである。

ところで以上の考えと、クーンの「科学革命」*scientific revolution* の考えは両立するだろうか。議論を精密にするために、この点を少し考えてみよう。クーンによれば、自然科学の歴史はパラダイム *paradigm* の交代である。パラダイムとは、知覚で言えばゲシュタルトに、ゲームで言えばそのルールに当たる。つまり一般に認められた科学上の業績で、一時期専門家の研究方法、問題領域、解答の仕方を規定するものである。科学のある領域のパラダイムが変ることによって、その領域が定義し直されたり若干の問題が別の領域に追いやられたり、あるいは、非科学的な問題という烙印を押され、科学の領域一般から追放されたり、あるいは逆に今まで存在し

なかったか、「つまらないもの」と考えられていた問題が、その領域の典型的な問題として脚光を浴びることになったりする。またこうした問題の変化につれて、真の科学的解答と形而上学的思弁、言葉の遊戯、数学遊戯などを区別する基準も変ったりする。あるいはまた、今まで見えなかったものが見えたりすることもある。科学者が世界において見るものは、彼のパラダイムが見るように教えているものだからである。従って異なるパラダイムは互いに妥協できない異質のもので、同一基準で計りえないものであることが多い。クーンによれば、こうしたものの交代が「科学革命」であり、自然科学の歴史は、巨視的に見ればパラダイムの交代、つまり革命の連続なのである。だから自然科学を唯一不変の体系化原理に支えられた同一の静的体系の漸次的完成化——同一のものの累積的進歩——とみるマンハイムやシェーラーなどの考えと、クーンのこうした見方は、真つ向から対立するようにみえる。

だがクーンの『科学革命の構造』を注意深く読んでみると、二つは必ずしも対立しないのではないかと思えるような考え方が出て来る。それは次のようなものである。まず彼によると、複数のパラダイムが対立している場合、どれを選ぶべきかについて、二種類の選択基準を立てることができる。一つは外的基準とでも言うべきもので、有能な専門家の判断の一致である。もう一つは内的基準とでも言うべきもので、(一)新しいパラダイムが、他のパラダイムの下ではうまく解けない、よく知られた重大な問題(パズル)を解くことができるようにみえること。(二)新しいものが、前のものが持っていた具体的な問題を解く能力の大部分を保持していること。(三)そのほ少し細かいものを付け足すと、予測——特に定量的予測 quan-

tative prediction——の精度 accuracy、単純性、広範さ scope、他の専門領域との両立性 compatibility with other specialties などである。⁽¹⁰⁾ もっとも外的基準の実質は、問題のパラダイムが内的規準を満たすか否か、満たすとすればどの程度かについての、専門家の一致ということだろうから、それは結局内的基準に還元されてしまふと思う。ともかくこうした選択基準設定の可能性を認めた上で彼は次に、パラダイムが変る度に基準への適合度が増し、解ける問題のリストや個々の問題の解答の精度も増していくことを認める。⁽¹¹⁾ としてこれは、自然の理解がより詳しくより洗練されていく過程だと言っているのである。だからクーンは科学の歴史は異質のパラダイムの交代、革命の連続だと言うけれども、パラダイムのその交代の中に、上の意味での「科学の進歩」を認め、しかもそれは生物の「定向進化」と同じく「定向的で不可逆的過程」 unidirectional and irreversible process であること、この種の進歩が科学の特徴であることなどを主張しさえするのである。⁽¹²⁾⁽¹³⁾ これなら、マンハイムらと変らないのではないか。

(注) 「科学の進歩」の考えは『科学革命の構造』の第三章と一九六九年の補章 postscript に見えるもので、ここでは相対主義批判が前面に出ている。これに対してポパーの反証可能性理論への反論が中心になっている第一二章には、これらの章と噛み合わないような印象を与える主張が見える。彼はここではポパー批判に急であり過ぎたのではなかろうか。

マンハイムの唯一不変の体系化原理や同一の静的体系の漸次的充実の考えと、クーンの異質のパラダイムの交代の考えを、もっと詳しく比較すると、両者の間に意見の違いのないことが、一層はつき

りする。両者の違いは扱うレベルの違いにすぎない。前者は存在する一切のものの数量化という、自然科学見方の最も基本的なレベルのものを考えているのに、後者はそうした共通の基礎の上に成り立つ、もっと上部構造的レベルのもの——物理光学の例で言えば、光は「物質粒子」であるとか、「横波の運動」であるとか、「波と粒子の性格を示す量子力学的単位」であるとかといった見解——を交代するパラダイムということを考えているのである。だから科学、哲学、宗教が未分化の古代自然観のようなものまでもパラダイムの中に数えたりせず、それを近代科学的なものだけに限定すれば、マンハイムとクーンの間に、根本的で実質的な矛盾があるとは思えない。

もともとクーンは前述の意味での進歩は認めるが、真理への漸次的接近という考え方は認めない⁽¹⁵⁾。これはパラダイム論から出て来る当然の結論である。研究のための事実の収集も、理論を検証するための事実の収集も、収集された事実の見方も、すべて一定のパラダイムを予想し、その下でしか可能でない。「事実を説明する理論」と「理論によって説明される事実」とは、別のカテゴリーに属するのではない。パラダイムは「科学の構成要素」であるとともに、人間が知りうる限りでの「自然の構成要素」constituent of nature でもある⁽¹⁶⁾。だから研究成果としての理論が、「自然の裸の事実そのものとの合致としての真理」であるか否かを問うことは不可能であり、「こういう観念自体、今や幻想に見える」とクーンは言う⁽¹⁷⁾。従って、それへの漸次的接近としての進歩について語ることはできないわけである。こうした考え方は今では常識で特に目新しいものではないが、マンハイムらにこの種の洞察があったかどうかは疑わしい。だがこうした意味での真理とか客観性とか、それへの進歩とかが否定されて

も、解答不能な問題の数や解答の精度が増大し、自然の理解がより詳しくより洗練されていくという意味での進歩をはじめ、有能な専門家の意見の間主観的一致やその意味での普遍妥当性などをクーンが認めている限り、彼とマンハイムらとの間に本質的な不一致があるとは言えないように思う。少なくとも、歴史的相対性を超えた普遍妥当的な価値の有無を問題にしている今の私の立場から見れば、そうである。要するにわれわれは精密自然科学の領域においては、普遍妥当的真理の存在を認めてよいと思う。歴史主義もこのことを承認しなければならぬし、これを認めないような極端な歴史主義者は事実いかなるものではないか。ただこの場合の真理とは、理論と実在の一致の意味でなく、妥当なパラダイムとか仮説とかとして、研究者の間に普遍的に認められ、その承認が歴史的社会的状況との相対性を超えているもの、といった意味である⁽¹⁸⁾。

(注) 私のこの真理の考えは、「説明の成功」を真理の基準とみ、真理を「成功した説明理論」と規定する岩崎武雄氏の考えに近い。

次は形式論理学、数学、精密自然科学以外の領域を、マンハイムに倣って、哲学及びそれと親近性を持つ学問の領域(弁証法的合理的なもの領域 *dialektisch-rationales Gebiet*)と、宗教・芸術・道徳・慣習などの領域(心的文化的なもの領域 *seelisch-kulturelles Gebiet*)に分け、それぞれについて普遍妥当的なものの有無に係る問題を検討する。

(2) 哲学及びそれと親近性を持つ学問の領域
マンハイムによれば、哲学(形而上学、倫理学、認識論、歴史哲

(注) 及びこれと親近性を持つ学問の領域(例えば歴史科学)は、精密自然科学のような合理的な領域ではない。それは合理的なものとも自称することが多いけれども、実際は合理的なものとも非合理的なものが浸透し合う領域なのである。哲学の中では認識論が合理性の程度が高く、「内在的合理的体系」immanentes rationales Systemとして振舞いはするが、実は「形而上学的—存在論的前提」に立脚し、それを「体系的出发点」としているの、やはり超越的非合理的なものを含んでいる。歴史科学は認識論以上に合理性の程度が高いと思われるが、歴史哲学が含む非合理的要素から自由でない。このように分野によって微妙な違いがあるけれども、ここではこの領域全体を一方では精密自然科学から、他方では心的文化的なものの領域から際立たせるため、その理念型の特徴を描き出すことにする。

(注)

「哲学と親近性を持つ領域」ということで、具体的に何を考えるかは、細かく考えると大変難しい問題である。上では歴史哲学との関連を考えて、狭義の歴史科学を挙げておいたが、その中でも例えば文学史や芸術史と経済史などでは、マンハイムの言う合理的なものとは非合理的なものとの浸透の度合いが、相当に違うと思う。また学問を自然科学と広義の歴史科学に分けた場合、後者は文化科学(新カント派)、社会科学(人文科学と区別されない意味のもの)、道徳科学(ミルのモラル・サイエンス)、精神科学(ディルタイによるモラル・サイエンスの訳語)と同じことになるが、この意味での歴史科学を、まるごと、この領域に含めてよいのかも、当然出て来る厄介な疑問である。これには方法論上の自然主義者から強い異論が出るだろうし、そうでない者から見ても、例えば理論経済学の分類をどうするかといった問題が、すぐ頭に浮かぶ。私はこの種の問題に詳しく立ち入る余裕がない。ここではマンハイムに従って、認識の対象領域を普遍的なもの、ものの有無、合理性の度合い、歴史的展開過程の特徴などの観点から、

類型論的に分類し、それぞれの理念型の特徴を描くことで満足せざるをえない。

この領域にあるのは、直線的累積的進歩ではなく、弁証法的展開である。つまり新しい理論は旧い成果を受け継ぐ形を取りはするが、それを根本的に規定していた体系原理とでも言うべきもの——マンハイムのいわゆる「体系化中心」systematisierendes Zentrum⁽¹⁹⁾、「体系中心」Systemzentrum⁽²⁰⁾、「基準体系」Maßstabssystem⁽²¹⁾——は引き継がない。新しい理論は新しい体系原理、体系中心を持っていて、以前の成果(ないしその構成要素)をこれに基づいて取捨選択した上で、自らが提示した新しい内容との統合を行う。従って新しい理論の中に取り入れられた以前の成果の諸要素が、この理論の中で占める位置や機能的意味は、以前と違うものになる。マンハイムがこの領域を弁証法的合理的なものの領域と呼ぶのは、このためである。もっとも、すべての哲学理論がそれぞれに新しい問題意識に基づく新しい体系原理や内容を持っているとは限らない。ここでは哲学史の理念型的展開過程が述べられているだけである。

体系原理には、いろいろなものがある。マンハイムが挙げている例で言えば、「存在」とは第一に知られるもの」と考える中世存在論のように、疑いえない自明なものとしての「存在」から出発するか、逆にデカルトのように、「意識」の明証性から出発するか、出発点としての意識を理性的合理的なものとし、非合理的なものをその極限とみるか、逆にそれを非合理的なもの、意志的なものとし、合理的なものを単に周辺の第二義的なものとみるか、あるいは、静的態度を取って、永遠不変の理性や法則の存在を認めるか、逆に動的態度を取って、歴史的に変化する「生」の理念などに基づいて、永遠不

変の理性や法則の観念を単なる抽象物とみるか、あるいは、文化の諸領域をそれぞれに自律的なものとみるか、それとも統一的にみるか、後者の場合どの領域を中心とみるか、あるいは、理論と実践、存在と意味(ないし価値)を対立的にみるか、それとも統一的にみるか、あるいは名目論的に考えるか、實在論的に考えるか、などである。もっとも実際に体系原理の役割を担うのは、以上のどれか一つだけであるよりは、複数のものの組み合わせ——それもどれか一つを中心に据えた組み合わせ——であつたり、あるいは複数のものが特殊なビジョンなり理念なりテーゼなりを中心にして組み合わせられているものである方が多いのではないか。例えばヘーゲルの場合は、神人イエスの理念に、理性的合理的なものからの出発、統一性、動的態度の重視などが結合している。フィヒテでは「自覚なくして存在なし」のテーゼや、Gegenstandの抵抗を排除してどこまでも進む自我のビジョンなどが中心になり、これに理論と実践の統一、動的態度などが結合している。理論を含む多様な内容は、こうした体系原理によって有機的に関連づけられ、まとまりのある全体へと構成される。だから体系原理が異なれば、体系は全体として異なる意味内容を持つことになる。

体系原理は純粹に合理的な思考の産物でなく、「体験し同時に哲学する主体の様々な原初的経験の概念的表現」²³⁾なので、何が体系原理となるかは時代により人によって異なる。それはそれぞれの時代の歴史的社会的状況と、その中に置かれた哲学者の主体的条件との係りに根差した、特有の問題意識に基づくものであるから、それぞれの時代の状況の主体的反映ないし意識化の意味を持つ。この場合注意を要するのは、時代の状況の中には、経済的政治的狀況ばかりで

なく、思想的状況も含まれ、それが大きなウェイトを占めることである。例えばデカルトの思想とその問題点——心身問題上の難点や有限実体という考え方の難点——が機会原因論者やスピノザ、ライブニッツに大きな影響を与えた思想状況であつたことなどがその好例である。ともかく体系原理は、広い意味での時代の状況の主体的反映ないし意識化として、時代と主体とに相対的であると同時に、独自のでもあることになる。だから基本的構成要素の面では共通のものを多く含む哲学どうしても、体系原理が異なれば、理論全体はそれぞれに相対性と独自性を含むことになる。従つてこの領域には、普遍妥当的超歴史的な理論は存在しない。ここで生み出される価値(哲学的真理価値)は時代により主体により異なるもので、決して普遍的でない。(但し歴史認識については、史料研究、史料批判の面での累積的進歩を云々することができ、また歴史的事実の言明については、普遍妥当的真理ないし正しさを言うことができる。)

ところで、この領域で理論が「真」であると言われるのは、どんな意味においてであらうか。マンハイムはある所で、それぞれの哲学の体系中心は、時代の生活状況 *Lebenslage* に基礎を持ち、「時代の真理を表現する」 *die Wahrheit des betreffenden Zeitalters aussprechen* と述べている。²⁴⁾「時代の真理の表現」という言い方は、彼の特殊な形而上学に基づくものと思われるが、私はそうした含みを無視し、これを様々な要因を持つ認識主体に現われる限りでの時代の実態——もっと正確に言えば、主体と時代の応答対話の実相——の正確な表現と解した上で、これを「体系中心」だけでなく、むしろ理論全体の真理性を示すものと考えたい。この領域で考えられる「真理」の意味は、このようなものだろう。スタークはあ

る所で *adequatio intellectus et rei* と區別された *adequatio intellectus et situs* —— 思想と歴史的社会的な時間上空間上の位置との一致——という真理観を A・ウェーバーのいわゆる表現真理 *Ausdruckswahrheit* と結び付けて論評しているが、もし *situs* を主体とそれとの応答対話の実相と解してよいのなら、哲学的真理とは *adequatio intellectus et situs* だと言えるだろう。この意味での *Wahrheit* は *Wahrhaftigkeit* に近づくと言えよう。この領域に普遍妥当的な真理は存在しないと言う所以である。

だがただこれだけでは、認識主体が自己にとつての実相表現であると真摯に主張しさえすればどんな思想もすべて真となる。これでは底なしの相対主義に陥ることにならないか。この真理論は第二章で「歴史主義の徹底」と呼ばれたものと、内容上一致するが、私は主体の「真摯さ」ないし「情熱」以外にそれを支えるものがないことと、こうした立場が持つ危険性を指摘しておいた。今それと同じ問題に触れているわけである。この点で注目されるのは、マンハイムが次の二つの基準に言及していることである。一つは「内面的真理の基準」*Kriterium der inneren Wahrheit*、もう一つは「弁証法的基準」*dialektisches Kriterium* である。⁽²⁸⁾前者は思想が時代の問題を矛盾なく総合的に解決できているかどうかの基準であり、後者はその思想が前の時代から引き継いだ問題と、現代から生じた新しい問題の双方を、どれだけ総合的に且つ新しい問題の出現にどれだけふさわしい仕方に取り扱い、解決することができているかという基準である。これは前に出ていたものとの関連で言えば、トレルチが「意志の決断」の制約として挙げた「稔り豊かさ」の精密化の意味を持つとみることができようし、また「体系中心」の真理性に関するマ

ンハイム自身の基本的発想に即しつつ、それを敷衍、具体化したものとみることもできる。そしてまたこれらの基準は、科学命題の基準として「反証可能性」を挙げるポパーが、定義上経験的反証が不可能な哲学理論はいかにして反論しうるかと自問し、哲学的問題に対する答えとしてなら反論可能であると自答したときに考えていたものや、「説明の成功」を真理の基準とみる前述の岩崎氏の考えなどと似ていると言える。私はこうした真理論を、私なりに解したスタークの *adequatio intellectus et situs* の考えを補強するものと考えたい。*Wahrheit* を *Wahrhaftigkeit* に近づければ近づけるほど大きくなる底なしの相対主義の危険を避けるためには、この種の補強は不可欠である。たとえこの種の基準と哲学理論との合致の有無や度合いの判定が、哲学理論の本質上、問主観的一致を得られる形でなされる望みは少ないとしても。

(注)

哲学理論は経験的反証が不可能だと言っても、その中に経験的反証可能な内容を少なくとも部分的に含むことは否めない。この種の内容に関しては、経験的事実との合致とか、前節で言われた意味での科学的真理との合致を要求しなければならぬことは当然である。上の基準はその上でのものである。

ただこうした真理の普遍的な判定基準は形式的抽象的なものにならざるに、内容的可変性と積極的に両立するものである。従って内容も体系原理も違う多くの理論が——状況と主体が異なることによって——共に基準に合った真なる理論と認められることが原理的に可能であるから、哲学の領域に普遍妥当的超歴史的真理価値を持つものが存在しないことに変わりはない。マンハイム流に言えば、広

義の哲学理論は存在拘束的なのである。

(3) 宗教・芸術・道徳 (Site) ・慣習 (Ethos) などの領域

この領域（心的文化的なものの領域）は、哲学的領域のように「内在合理的体系」として振舞うことも、合理的なものと自称することとも、弁証法的に展開することもない。この領域に属するものは、マンハイム流に言えば「形態」Gestalt な「様式」Stil 概念によって、文化人類学の言葉で言えば「型」pattern 概念によって捉えるしかないものである。「型」とは、機能的に連関し合う諸要素が、特定のライトモチーフなり価値基準なりを核として統合された個性の全体である。こうしたものを認識手段にするしかないのは、それが「型」概念が意味しているような個性の全体だからである。これは固有のライトモチーフ、価値基準によって統合されたものとして、固有の論理を持つてはいるが、論理と言っても非合理的なもので、合理的論理性ではない。だから文化的なものを合理的論理性で割り切ろうとすれば、それを歪曲することになる。

個々の文化的なものを個性的統合体たらしめているライトモチーフ、価値基準は、それぞれの時代なり文化圏なりの心理的精神的狀況とか、あるいは風土的、伝統的、政治的、経済的狀況などによって条件づけられ形成されたものとして、互いに通約不能な独自性を持つている。だからそれによって個性的に統合された個々の文化もまた、当然同じように独自性を持つことになる。従ってこの領域での展開過程は、ある独自の形態から別の独自の形態への、非連続的な形態変化 Gestaltwandel²⁸⁾であって、同一体系の異質的進歩でも体

系から体系への弁証法的展開でもない^(注)。

(注)

少し細かく見ると、芸術の中には、マンハイムのいわゆる合理的進歩的な層が含まれている⁽²⁹⁾。これは絵画で言えば「線の遠近法」、「空気遠近法」、「鳥瞰法」、「平行投象」などの遠近処理の技術のような、様々な技術面である。特定技術と特定様式間の親疎の差といったことは相程度あるにしても、技術面は進歩するだけでなく、異なる様式の芸術の間に連続的に手渡されていくことが、原理的に可能である。

例えば建築の分野で言えば、ロマネスクとゴシックは、建築様式の点から見ると著しく対照的で非連続だが、技術の点では連続的である。堀米庸三氏によれば、ゴシック独特の建築技法と考えられているものの多くは、実はロマネスク時代に既に開発されていたのである。ただそれがロマネスク時代には有機的に結合されていなかったのに、ゴシック時代になると新しい建築理念によって、合理的に統一されるようになった。その結果、技術上の連続が様式上の非連続を生むことになった。このように芸術は「技術」という合理的進歩の層を含んでいる。だがこれは芸術の本質的な層ではない。

今私はこの領域の展開過程は非連続的な形態変化だと言った。これはマンハイムに従ったものだが、この領域について形態変化を言う場合、厳密には次の三つを区別する必要があると思う。(一)同一の文化領域——例えばあるエトス——の内容が文化圏などの違いによって、互いに異なるという事態。(二)ある文化圏のある文化領域——例えばヨーロッパ美術——が、それを他の文化圏のものと比較したときに見えてくるような特徴を保持しながらも、歴史的展開の中で質的変化と言ってよいような大きな変貌を遂げるという事態。(三)異なる複数の文化圏に属する同種の文化領域相互の間、あるいは異なる複数の文化圏に属する異なる複数の文化領域相互の間、あるいは

同一文化圏に属する異なる複数の文化領域相互の間に、類似の歴史的社会的状況の下で、ある種の共通の特徴が現われることがあるとして、それが状況の大きな変化に応じて非常な変貌を共通に示すという事態——考えられるこうしたいろいろな事態を区別した上で、それぞれについて、果たして非連続的形態変化ということが本当に言えるのか、言えるとすればどの程度か、といったことが実証的にきめ細かく示されなければならない。

ただ私のここの関心事は、歴史の縦断面と横断面の双方にまたがる普遍的な価値が、心的文化的領域にあるかどうかということとだけなので、上の三つのケースのすべてについて、詳しく立ち入る必要はないと思う。ただ(一)の横断面での非連続的形態変化(ないし形態の相違)の事例の存在は、文化人類学的研究などによって一般に実証されていると言ってよいのではないか。また(二)に当る事例としては、ヨーロッパ美術のロマネスク様式↓ゴシック↓バロック↓ロココへの展開とか、二十世紀初頭に起こったレアリズムから反レアリズムへの激変——前者から見れば、後者など到底「美術」と思えなかったであろうような激変——とか、更に同じ反レアリズムの中でも、ダダ、シュールレアリズム、構造主義、新即物主義などが、「反レアリズム」という共通のレッテルが内容的に大して意味がないと思われるほどの様式の変化を示していることなどが、その実例と言えるが、これなど非連続的形態変化と言ってよいと思う。要するにこの領域に属するものの、歴史の縦断面と横断面の双方にまたがる展開過程の理念型的特徴は、異質のもの、非連続的形態変化であると言ってしまうと思う。従ってこの領域においては、芸術の技術面のような例外を除いて、一般に普遍的なもの存在

せず、心的文化的価値の具体的内容は、相対的独自のであって、普遍的なものではないと言える。ベネディクトの『菊と刀』の例で言えば、「恥」の意識をライトモチーフとする「恥の文化」の価値判断基準と、「罪」の意識をライトモチーフとする「罪の文化」の価値判断基準とは、互いに全く異質であって、共通性を欠く。全体としての「文化」に当てはまるこうした事態は、その構成要素としての宗教、道徳、慣習などの分野にも、同じように現われるわけであろう。

ところで、この領域に普遍的なものは存在せず、また人はすべて特定の心的文化的なものに規定されているとすれば、それについての認識、解釈も客観的妥当性と普遍的妥当性を欠くことになる。これは異文化理解についてだけでなく、同一文化圏の内部でも考えられることである。それぞれの時代がそれぞれに固有の形態、型の中にあるのなら、過去の時代の文化を、形態を異にする後の諸時代が、客観的に認識できるか、同じ過去についての後の諸時代の複数の認識相互の間に、一致の可能性があるかは疑問である。これに関して注目されるのは、異文化の研究に携わる文化人類学者の考え方である。例えばベネディクトは、文化の相違を異文化理解のプラス要因として利用できると言っている。⁽³⁾異様に見える行動が観察されるとき、それを異様と思わなくしているような・当の文化から見て・ごく自然な条件なり意味づけなりがあるはずだと考える研究態度にとつては、文化の相違は理解のプラス要因だと言うのである。こうした見方は、他者理解の可能性を共通の人間本性の存在におくディルタイの立場⁽⁴⁾と対照的だと言えるかもしれない。もっとも、共通の人間本性ということでは具体的な何を理解するかを詳しく規定しなければ、断定は困難である。ただディルタイ流の考え方は

一步誤れば、人間本性の名の下に、自分の文化の文脈や概念装置で異文化を捉え、「笑うべきもの」、「無知蒙昧」などと無造作に批判する態度に陥る危険がある。自分の文化と異文化の共通性を無造作に前提する態度にとつてのみ、文化の相違は理解のマイナス要因として作用する。——異文化理解についてもしこのように言えるなら、自国の過去の文化理解にとつて、形態なり型なりの異質性など、別に支障にならぬと言えるかもしれない。

だがそうは言っても、ベネディクトの日本文化論が裏返えされたアメリカ文化論になっていること、文化人類学者の業績ではないが有名なイザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』における日本人論が、裏返えされたユダヤ人論になっていることもまた、どうしようもない事実であろう。同じ対象について多様な解釈が出て来ることは避け難い。それらがすべて両立不能とは限らず、相補的に読めるものが多いにしても、両立不能なものもありえよう。また相補的な多くの解釈について見ても、それらを相補的に読めるのは傍観的第三者だけで、解釈者自身にとっては、各自の文化形態による視野の制限の結果、それらはそれぞれに不可避性を持っている。だから相補性は必ずしも普遍妥当性を保証しない。もっとも、解釈者が多様な解釈を知ることによって、良い意味での第三者的立場に立てるようになる可能性は多いと思う。普遍妥当的認識への努力を放棄しないためにも、この種の可能性について、われわれはなるべく樂觀的であるべきだろう。だが精密自然科学の領域と比べて限界があることは認めざるを得ない。相補的解釈が客観への部分的妥当性を持つかどうかについても、確かなことは全く分からない。対象そのものの一致については、前述のように自然科学の領域において

さえ問題になりえないからである。多くの解釈の相補性の事実から確実に言えることは、対象観察の複数の被制約的視野が相補的でありうる、ということだけで、対象との部分的合致については何も言えない。

要するにこの領域では、非連続的に変化する形態に規定されることによって、解釈の客観的妥当性も普遍妥当性も存在しないことを全面的原理的に否定することは難しい。それだけにマンハイムが、野放図な相対主義に陥るのを避けるため、解釈を評価する二つの基準に触れているのは注目し価値する。³⁴それは(一)解釈の「正しさ」Richigkeitと、(二)解釈の「深さ」Tiefeとである。前者は、解釈が確認された事実のデーターとうまく合っているか、内面的に首尾一貫して矛盾のない全体になっているか、といったことである。後者は、皮相で浅薄な解釈でなく、対象をどれだけ深い次元 Tiefendimension、深い点 Tiefenpunkt から捉えているか、ということである。マンハイムは詳しい説明を一切していないが、型による理解に関連させて言えば、その核とも言うべきライトモチーフ、価値基準の層まで掘り下げた上での統合的理解になっているかどうかということだろう。解釈にはこの種の深さ、浅さの違いは確かにあり、異文化理解について言えば、自分の文化の文脈、概念装置、価値基準に沿って、しかも価値判断的に解釈し、「笑うべきもの」、「無知蒙昧」といった類の批判をするのが、皮相な解釈の最たるものである。もう少しましなのは、異文化の特異な点を価値判断抜きで列挙するに止まっているようなものである。これらはいずれも型による理解にまでいっていないものである。型による理解にも深さ、浅さの区別はもちろんあろうが、ここまで来るとこの基準は曖昧になる。だ

から仮に基準自体が普遍妥当的に承認されたとしても、それは適用結果の普遍妥当性を保証しない。二つの基準の導入によっても、解の相対性を原理的に除去することは不可能である。ただそれにしてもわれわれは、同一の対象についての解釈をこうした基準によって批判し、基準に適いはするが互いに異なる多様な解釈があるときは、それらの違いが出て来る理由や相補性の有無の理解に努めることによって、理解の形態拘束性——マンハイムの一般的表現で言えば理解の存在拘束性——を可能な限り克服するように努めねばならぬ。

以上要するに、普遍妥当的なものが存在しないのは、弁証法的合理的なものの領域と、心的文化的なものの領域だけなので、歴史主義者や知識社会学者による思想や価値の相対性、存在拘束性の主張もこれらの領域にしか妥当しないことになる。私は前に存在拘束性の主張を形式論理的批判から守るために、格率と見なすことを提案したが、この格率の適用範囲も主として二つの領域に限られることになる。(主としてと断るのは、自然科学的業績の時間的・生起の歴史的社会的状況との相対性の事実研究の推進にも、この格率が有効に適用できるからである。)

ここで今までの議論を振り返ってみよう。第二章第一節では、歴史主義の徹底による歴史主義的懐疑論の克服の意味を持つと思われるディルタイの思想をみた。それは要するに相対性と独自性の相即と、相即したものの積極的実現の主張であった。第二節では、これと同じ意味を持つと思われるトレルチの価値論をみた。それは価

値における相対性と、アーブリオリテート(必然性)や客観性と、意志の決断との、内的結合の主張であった。二人の思想は底なしの相対主義、個別主義へ矮小化されない限り——従って自然主義的見方との相補的關係も必要に応じて許すような一種の格率と見なされる限り——妥当であり、歴史主義懐疑主義論に対する反論の——一つの理念型と見なしうることを指摘した。

しかし、絶対的普遍妥当的無時間的なものが存在することを確信した上で、それが歴史主義によって否定されていることへの不満に基づいて、歴史主義懐疑主義と批判する者には、ディルタイ、トレルチの思想は答えにならない。そこで第三章では、認識の対象領域をマンハイムに従って四つに区分した上で、絶対的普遍妥当的無時間的価値が事実存在するかどうかを、それぞれの領域について検討した。その結果、形式論理学と数学と精密自然科学の領域には、そうした価値が存在することが明らかになった。従って歴史主義者もそれを認め、普遍妥当的なものの否定を広義の哲学的領域と宗教、芸術、道徳、慣習などの領域に限定しなければならぬ。そうでなければ、歴史主義は懐疑主義でもニヒリズムでもなく、むしろ虚偽の思想となる。逆に歴史主義が事実に合わせてその主張を制限する限り——それを格率と見なせばなおのこと——普遍妥当的なものの否定の廉で、それを懐疑主義と非難することはできない。だから第三章での事実関係の検討は、歴史主義の主張を妥当な形に限定することによって、それに対する批判の根拠の一つに反論しようとするものであった。そしてこれと第二章の主張を合わせると、次の結論が出て来るようにみえる。即ち、歴史主義は二つの領域に限り思想や価値の存在拘束性を主張した上で、これとディルタイ、トレルチ的

解釈を結合することによって、懷疑主義、ニヒリズムであるとの批判に最終的に答えることができる。

だが問題はもっと複雑である。これで納得するのは第三章第二、三節で示されたような事実関係を知らない素朴で無知な批判者だけかもしれない。歴史主義に対する実際の批判はもっと執拗であり、その根は単なる無知でなく、もっと深いものである。その根の一つは超越的価値論とも言うべきものである。この立場の人々は、思想や価値の相対性とか存在拘束性ということで歴史主義者や知識社会学者が指摘している事実を——従って第三章第二、三節で指摘されていた事実関係をも含めて——むしろ積極的に承認する。その上で、それは価値自体の相対性、可変性を意味するものではないこと、そうした否定し難い幾多の事実にもかかわらず、上記の二つの領域にも、精密自然科学の領域と同じように、普遍的な価値が存在することなどを主張する。彼らにとってそもそも価値というものは、すべて絶対的普遍的無時間的なものである。歴史主義がこのことを否定する限り、彼らにとって歴史主義は懷疑主義なのである。従ってわれわれは次に、歴史主義批判の根拠の一つである超越的価値論の内容と妥当性の検討に移らなければならない。この立場の代表として、新カント派のリッケルトの「価値Ⅱ超越的形式」論と、現象学の立場に立つと言われるシェーラーの「価値Ⅱ超越的実質的質」論を取り上げることにする。

- (1) E. Rothacker, op. cit., S. 144 岩崎武雄氏『真理論』六三頁
- (2) K. Mannheim, *Historicism*, S. 37—40 (上掲訳書四四—四七頁)
- (3) M. Scheler, Bd. VIII, S. 38
- (4) *ibid.*, S. 37

- (5) K. Mannheim, op. cit., S. 37 (上掲訳書四四頁)
- (6) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, p. 170-172 (杉山忠平氏訳『知識社会学』二九六—二九九頁)
- (7) *ibid.*, p. 165 seq. (上掲訳書二八七—二八九頁)
- (8) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, 1970, p. viii, 12, 103, 113, 116 seq., 145 seq., 150 (中山茂氏訳『科学革命の構造』一五、一七、一一八、一二七、一三二、一六三、一六九頁)
- (9) *vgl. ibid.*, p. 168 (上掲訳書一九〇頁)
- (10) p. 206 (上掲訳書二二六—二二七頁)
- (11) p. 170 (上掲訳書一九二頁)
- (12) p. 170 (上掲訳書一九三頁)
- (13) p. 170, 206 (上掲訳書一九二、二三七頁)
- (14) p. 11 seq. (上掲訳書一四—一五頁)
- (15) p. 192 seq. (上掲訳書二三七頁)
- (16) p. 110 (上掲訳書二二四頁)
- (17) p. 206 (上掲訳書二二七頁)
- (18) 岩崎氏上掲書一〇六—一〇七頁
- (19) K. Mannheim, op. cit., S. 37 (上掲訳書四四頁)
- (20) *ibid.*, S. 39 (上掲訳書四九頁)
- (21) S. 39 (上掲訳書四九頁)
- (22) *vgl.* S. 34f. (上掲訳書四一頁)
- (23) S. 35 (上掲訳書四二頁)
- (24) S. 41 (上掲訳書四七頁)
- (25) W. Stark, op. cit., p. 179 seq. (上掲訳書三一—三三頁)
- (26) K. Mannheim, op. cit., S. 43 (上掲訳書四八頁)
- (27) K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 198 seq.
- (28) K. Mannheim, op. cit., S. 33 (上掲訳書四〇頁)
- (29) *ibid.*, S. 38 (上掲訳書四六頁)

- (30) 堀米庸三氏『歴史と現在』四二—四三頁
- (31) ベネディクト『菊と刀』長谷川松治氏訳(『日本教養全集』(角川書店)第一八巻所収)一四頁
- (32) W. Dilthey, Bd. V, S. 334; Bd. VII, S. 141, 191
- (33) ベンタサン『日本人とユダヤ人』(『日本教養全集』第一八巻所収)一七三—三二二頁
- (34) K. Mannheim, op. cit., S. 47 (上掲訳書五五—五六頁)

(四) 歴史主義批判の根拠——その一 超越的価値論

(1) リッケルトの価値論

リッケルトによれば、価値とはレアルにもイデアールにも *existieren* するものではなくて、「妥当」*Geltung* なのである。それは、判断主観に対して基準として「妥当する」*es gilt* としか言いようのないものである。そして「妥当」としての価値は形式である。一般に形式的なものだけが不変で完結性を持ち、内容の変化にかかわらず妥当するからである。これは経験的内容的なものからの抽象物ではなく、それから超越して独立に妥当するものである。

このように形式と内容を峻別し、価値を妥当する内容超越的形式とみるのがリッケルトの価値論の特徴だが、その背後には、彼がカントから引き継いだ超越論的認識批判的アプローチや思想がある。

例えば彼はすべての対象を「一者」*das Eine* (形式)と「他者」*das Andere* (内容)の統一 *Einheit* から成ると考え、これを「異語性の原理」*das heterologische Prinzip* あるいは「異定立原理」*das heteroethische Prinzip* と呼び、一切の対象の構造原理とみている。これが価値論にも適用されているわけだが、これは外から与え

られる無秩序な感覚の多様(内容)に、直観と思维のアープリオリで普遍的な形式が加わることによって、認識の対象が成立すると考えるカントの立場を継承して、自己の哲学の全体系を貫く原理としたものにほかならない。対象をして正に対象たらしめるアープリオリな根拠、可能条件を問題にするこうした認識批判的アプローチからすれば、価値物はまず形式と内容に分けられた上で、その結合の所産と見なされる。その場合、それを価値物たらしめるアープリオリな根拠が形式の側に置かれることは避け難い。こうして内容から峻別された超越的形式に価値性が与えられ、内容は価値に対して全く無記なものとなる。このように唯一の現実であるはずの直接的所与としての価値物が派生的なものとなり、「価値あるもの」と思わせるに足る具体的内容から無内容な形式が分離されて、価値物を可能にする超越的自立的根拠となるのは、そうしたアプローチの結果である。

それにまた価値に関する現象にこのようなアプローチをする場合、前面に浮び出るのは価値判断作用である。価値物はそれを「価値あり」と判断する判断作用を離れてはありえないという理由で、後者が前者の存在根拠とされるからである。そして判断作用は内容(主語)と形式(述語)の結合作用とみられるところから、同じアプローチによって、内容と形式の峻別が、判断作用の可能条件として要請される。こうして超越的形式的価値への固執が生ずる。リッケルトはある所で次のように言っている。理論的対象(理論的価値物)は非合理的な内容と合理的な形式の結合によってしか可能でない。そして両者の結び付きは、判断作用によってはじめて現われて来るのであり、こう考えないと、両者の結合を肯定する判断作用の

理論的妥当性について語ることができない。「このような事情によって、形式と内容との決して克服されない Auseinander が必然的に推論される」⁽⁵⁾。

妥当する自立的形式としての価値とは、比喩的に言えば一種の容器 *Gefäß* である。「形式は容器のように内容に対して独立性を保ち」、「容器のように内容を包む」と言われている。例えば美的価値という容器の中に、何かある内容が取り込まれることによって、美しい事物が出来上がるわけである。こうした比喩においては、容器は不変、内容が可変とみられるのは自然なことである。例えば「真」とか「美」とかという価値、あるいはその資格は不変(普遍)であり、事物のどんな性質、在り方が容器の中に取り入れられて、価値としての資格を認定されるかということだけが、歴史的社会的状況などと共に変化するにすぎない。だから価値は内容を超越した形式であることによって、内容と歴史的社会的状況双方の変化を超越する。

以上のように、価値を超越的形式とみるこの立場は、歴史主義や知識社会学の実証的研究が指摘する、いわゆる価値の相対性の事実⁽⁶⁾に無知であったり、それを無視したりすることによって、歴史主義を批判するのではない。逆にそれを承認し積極的に自分の中に取り入れることによって、そうするのである。リッケルトはそうした実証的研究の成果を、内容の可変性を認める自己の立場の正しさを示すものと見なすだけでなく、内容が変化するからこそ、不変の形式が要るのであり、後者は普遍妥当的だと主張しさえするのである。彼は次のように書いている。「絶えざる変化は……内容に関してのみある……すべての内容は形式の中で変化する。形式的契機は変化発展が常にあるべきであるが故にコンスタントでなければならぬ」⁽⁷⁾。

だからこの立場は歴史主義に対して非常な強みを発揮する。それは不変的価値(超越的価値)の存在を主張することによって、価値の相対性、可変性を云々する歴史主義をニヒリズムと批判する一方、歴史主義の実証研究が示す否定し難い価値相対性の事実を、内容の変化を意味するものという名目で、自説の中に積極的に組み込む仕組みになっている。相対主義やニヒリズムに陥ることなしに、歴史主義の主張を包容することによって、それを克服しようとするわけである。「形式的価値体系は……形式的であることによって、内容に関して開かれたものとしてあり、形式がひとたび確定されると、歴史的⁽⁸⁾生が形式の中に流れ込み、しかも形式を粉碎することはない」⁽⁹⁾。——この種のリッケルトの主張は大変徹底していて、価値体系は形式の面でこそ完結的だが、内容の点では非完結的で、歴史に対して常に開かれていることを強調するだけでなく、内容を完結させるためには、「あらゆる時代が働かねばならぬ」⁽¹⁰⁾とさえ言っている。歴史主義を逆手に取って振じ伏せた感じである。それだけに歴史主義に対する批判は厳しいものとなる。

以上がリッケルトの「価値は超越的形式」論とも言うべきものの大要だが、この評価は、シェーラーの価値論をみた後に、第三節で行うことにする。

(2) シェーラーの価値論

知識社会学者でもあるシェーラーは、歴史的事象の *Sein* やその意味や価値が観察者の立場に相対的であり、観察者の立場と無関係な歴史的 *Ding an sich* は存在しないという思想は、自分が初めて表明したものであることを誇っている。また価値論では、エトス(価

値の選取規則)の歴史的社会的相対性を主張している。彼は変化するのがエトスそのものではなく、その下で是認されたり否認されたりする価値物の種類、在り方だけにすぎないようなケースと、エトスそのものが変化するケースとを峻別した上で、後のケースもしばしば起こったことを指摘している。その意味では彼はかなり徹底した相対主義者であると言えよう。⁽¹¹⁾だが彼はエトスの相対性と、価値やその序列の相対性を峻別し、前者から後者を主張できると考える歴史主義を批判し、⁽¹²⁾価値とその序列の不変性を繰り返し主張する。リッケルトと並んでシェーラーの価値論を検討するのは、それが以上のように一見極めて歴史主義的な所を持ちながら、その実、反歴史主義的であることによる。

シェーラーの立場は現象学的であり、彼の思想の重要な基礎となったのは、ブレンターノとフッサールの思想であると言われる。シェーラーは彼らから意識の対象指向性の考え——意識は常に何物かについての意識であるという考え——を継承した。ただそれがフッサールで持っていた「意識による対象の意味賦与的構成」の考えは捨てられ、人間の意識から独立にあるもの、という意味での絶対的自体存在——カント的に言えば物自体——の主張と結び付けられている。「意識は常に何物かについての意識である」とすれば、意識されるものが意識のコレラートとしてそれに対応していなければならず、そしてそれは意識とは別に、それ自体として存在していなければならない。もしそうでなければ、「それについての意識」はありえないはずだとシェーラーは考える。意識の対象にはいろいろな種類があり、それを捉えるためには、対象の種類に応じた意識の認識態度が必要である。このように、対象の本質とそれを捉える意識の作

用の本質の間には必然的関係があつて、その意味で両者が不可分であることは、ブレンターノから引き継いだ「現象学的根本命題」ではあるけれども、⁽¹³⁾対象の存在そのものは、認識作用からは独立でなければならぬ。だから仮に対象を指向する意識が消失したとしても、対象自体が消失するわけではないとシェーラーは考える。それはちょうど望遠鏡によつてしか見えない星が、それにもかかわらず望遠鏡から独立に実在するのと同じことなのである。⁽¹⁴⁾こうして、意識を離れた絶対的自体存在があるということとは、シェーラーが理解した意味での意識の対象指向性の事実から当然出て来る、現象学的な結論なのである。⁽¹⁵⁾

更にシェーラーによれば、この絶対的自体存在はそれがある通りに認識できる。⁽¹⁶⁾これはフッサールの本質直観 *Wesensschau* の考えをシェーラー流に解釈した結果である。シェーラーの言う本質直観——ないし現象学的直観、現象学的経験——とは、それ自体で存在するものの本質を、「明証十全」 *evident, adäquat* に認識する作用である。だから対象はこの直観に対して *transparent* となる。直観されている内容は意識への「現象」 *Phänomen* であるが、現象とは超越的对象の直接的で明証十全な現われなのであつて、単なる意識現象に止まるようなものではない。⁽¹⁷⁾だから意識に対して超越的・絶対的なものについての学を形而上学と呼ぶならば、現象学的本質直観とは、形而上学の復権を可能にする方法であり、現象学は形而上学なのである。

以上要するに、意識の指向性、指向対象の意識超越性(絶対的自体存在性)、超越的对象の意識による明証十全な本質直観可能性ということが、以下の価値論の論述に必要な限りでの、シェーラー的現象学

の基本命題である。そしてそれを貫く基本姿勢は、絶対的存在のアープリオリーな本質を捉えようとする形而上学的関心であると言うことができる。彼のこうした現象学解釈が、フッサールの『イデー』第一巻以降の現象学思想から、どんなに遠く離れているかにについては、詳しく立ち入る必要はないと思う。ここでは次のようなタオの指摘にだけ触れておこう。「現象学はその初期の成功を本質の分析のなかに含まれている実在論に負うていた」こと、換言すれば、「本質直観は物の本質そのもの、可能なきがりのすべての形式のもとにおける存在者の存在、に到達できると主張した」ことに負うていたこと、そして一九一三年の『イデー』で明確になった「新しい方向」は、以前からの弟子たちにとっては、「真正の現象学的靈感の放棄と思われ」、彼らがそれに「激しく抗議した」ことなどをタオは指摘している。⁽¹⁹⁾ シェーラーの現象学解釈は、そうした弟子たちと同質のものと言える。

シェーラーにとって、価値は上で言われた絶対的自体存在にほかならない。それは価値物の性質としてそれに内在するものではなく、それから独立に、それ自身として存在する客観的超越的なものである。一枚の美しい絵(価値物)が破壊されても、美的価値は変ることなく存続するように、価値は生成変化消滅するレアルな価値物を超越して客観的に存在する非感覺的な客体である。⁽¹⁹⁾ もっとも、価値は価値物と無関係でなく、それに即して輝くのである。つまり価値物ないしその性質は、価値の担い手であり、価値はそこにおいてレアルに現われ出る。⁽²⁰⁾ しかしだからと言って価値は価値物の内在的性質なのではない。

また価値は、理性によって捉えられるしかないような概念的理念

的な意義とか、実現不能な理想といったもの——その意味でイデアールなもの——でなく、非感覺的直観によって捉えられる「実質的な質」*materiale Qualitat*である。⁽²¹⁾ 「直観によって捉えられる」と言うのは、内容が *bildhaft* に捉えられるという意味でなく、直接的に捉えられるという意味であり、概念的な物の与えられ方との違いを言うのである。価値を捉えるのは「感得」*Fühlen* の作用である。これはアープリオリーではあるが、理性の理論的思惟作用とは全く違う指向的情緒作用であり、⁽²²⁾ これによる直接的な把握は、前述の本質直観の意味を持つ。このように価値が実質的質であるということは、リッケルトが言うような妥当する形式でないことをも意味している。リッケルトにとって、価値とは判断主観に対して基準として「妥当する」としか言えないような、アープリオリーな理念的形式であり、妥当性は持つが実在性は持たないものであった。だがシェーラーによれば、それは指向的情緒作用によって端的に捉えられる「事実」*Tatsache* であり、存在するものである。⁽²⁴⁾ 前述の表現で言えば、それは価値物をも意識をも超越し、しかも明証十全に直観される、客観的に存在する絶対的自体存在なのである。理性によって捉えられるしかないイデアールなものと区別された実質的質という在り方と、本質直観される絶対的自体存在という在り方とは、別のものではない。

ところで、価値相互の間には価値の「序列」*Rangordnung* があり、これによってある価値は他のものよりも高いものだったり、低いものだったりする。⁽²⁵⁾ 価値そのものが「感得」によって直観的に捉えられるように、序列も「選取」*Vorziehen* 「後置」*Nachziehen* の指向的情緒作用によって、同じく直観的に把握される。カトリシズム

の影響下にあったシェーラーは価値の序列を重くみたが、価値が客観的絶対的自体存在であるように、価値の序列もまた、価値の本質そのものに根差す客観的なものである。シェーラーにとって価値はすべて序列においてあり、序列を離れた価値はない。それは意識の指向的情緒作用によって始めて生ずるのではなく、それを超越するアープリオリなものである。「初めに序列ありき」というのが、シェーラーの確信である。

このように価値とその序列の客観性、絶対性を主張するシェーラーが、それらの主観性や相対性の主張を批判するのは当然の成り行きである。もっとも、知識社会学者でもある彼は、価値と意識との間に、ある種の相関性があり、そこに主観性や相対性が入り込むことを否定しない。例えば精神的でない自然的な人間は、精神的価値に対して盲目である。また価値の担い手（価値物）が限られていて、それを得るには努力が要るときとか、他人と比べて自分にある種の価値物が欠けているときとかに、その価値が注意の対象となることが多い。²⁶このように価値の意識のされ方が、人間の在り方と人間が置かれた状況に依存することをシェーラーは認める。だがこれは価値の意識への所与可能性に関する主観性や相対性にすぎず、価値の在り方自体に関するものではない。また最初に言っておいたように、彼はエトスの徹底した歴史的社会的相対性を認めている。²⁷そしてエトスとは価値の選取規則であり、客観的価値の序列はエトスを通じて与えられるほかないのであるから、その与えられ方も、歴史的社会的状況に相対的なことになる。しかしシェーラーによれば、これとて上の場合と同じく、価値序列の意識への所与可能性に関するものにすぎず、序列そのものに係るのではない。だから彼が

言うように、「倫理的価値評価の最もラディカルな相対性を認めたからといって、倫理的価値とその序列の相対主義を認めたことにはならない」²⁸のである。従ってリッケルトと同様にシェーラーも、価値の相対性とか存在拘束性ということと歴史主義者や知識社会学者が指摘する事実をむしろ積極的に認めた上で、それは価値自体、序列自体の相対性や可変性を意味しないと主張するわけである。マンハイムの言う弁証法的合理的なものの領域と、心的文化的なものの領域とに、絶対的普遍的価値の存在を、事実、即して否定するにすぎない妥当な形の歴史主義も、シェーラーからみれば、リッケルトと同様に、到底認めることのできないものであったろう。価値を「妥当する形式」とみるか「実質的質」とみるかで厳しく対立する二人ではあるが、価値を超越的とみる反歴史主義者である点で、両者は完全に一致する。歴史主義を擁護しようとする者は、二人の価値論と対決せずに済ますことはできない。

(3) 超越的価値論の批判

超越的価値論の批判の前提となる価値についての私の基本的見解は、以前他の所で示したので、²⁹ここでは論文構成上必要な議論だけに限定する。まずリッケルトの「価値Ⅱ妥当する超越的形式」の考え方からみていく。この思想のポイントは形式と内容の峻別の主張である。もしこれが崩れると、彼の価値論は根底から崩壊し、歴史主義への批判は意味のないものになる。

私見によれば、価値は純然たる形式として自立できるものでなく、何かある内容的なものを必要とする。少しく比喩的に言えば、価値はなんらかの程度「現実」に受肉してでなければ存在することができ

ない⁽³⁰⁾」のではないか。こうした立場からみて、まず問題にしなればならないのは、可変的内容を全面的に捨象した純然たる形式を、果たしてわれわれは入手できるか、という問題である。そのためには、例えば美しいと感じられる多少とも似通ったものを比較し、それらに共通する特定の「様式」を形式として取り出す以外に方法はないと思うが、こうして取り出された形式は、なんらかの程度において内容を含んでいる。それからどんなに内容的なものを減じても、後者は依然として残るだろう。もし完全になくしたければ、価値(=形式)としての「美」を、単なる抽象名詞としての「美」に変えてしまわねばなるまい。リッケルトはある所で、芸術作品の形式として、調和 Harmonie、均斉 Gleichmaß、完結性 Geschlossenheit、完全性 Ganzheit を挙げていたが、こうしたものでさえ、純然たる形式でなく、明らかに内容を含んでいると私は思う。これらのものは——殊に初めの二つなどは——西洋古典古代やイタリア・ルネサンスの芸術(従つてまたその「美的価値」)には当てはまっても、例えば西洋中世のロマネスクやゴシック芸術には必ずしも当てはまるまい。(ゴシック芸術のあるものの中に、古典主義的指向への芽生えはあるにしても)。柳宗悦氏によれば、「信仰の時代の力に充ちた美の表現は必然的にグロテスクという性質をおびる」といふ⁽³¹⁾。それらの形式はまた例えば二〇世紀の反レアリズム芸術にも当てはまるまい。と言うことは、これらの形式が、ヨーロッパという限られた文化圏のごく限られた時期の芸術内容を含んでいることを意味している。もしそれでもなおリッケルトが、これを純然たる形式だと言うのなら、形式もまた内容のように変化することを認めなければならなくなるだろう。要するに「美」が価値であつて抽象名詞でない限り、純然たる形式

ではありえず、従つてそうしたものを入手することも不可能である。この問題をリッケルトはどう考えていたのだろうか。内容は歴史的生の多様から得られるけれども、形式はそこから得られるものではないと彼は言う。「歴史の素材の多様から全く独立に、必然的に妥当するもの、あらゆる価値判断の形式的前提であるもの」は、「事実上存在するところの様々な価値づけの単なる分析によつては到達されない」からだと言う⁽³²⁾。それなら形式としての価値は、必然的に妥当するものとしてアープリオリにあるのであつて、人為的にアーポステリオリに作り出される必要はないのだろうか。だが彼は「純粹に形式的な無制約的価値を手に入れることができさえすれば……」とか、「無時間的に妥当する形式的価値が発見されてはじめて……」とか、「形式がひとたび確定されると……」⁽³³⁾というような曖昧な言い方をするか、あるいは形式を単に前提するばかりで、人間の経験的心理的意識による獲得や把握の有無に係りなく妥当すべきアープリオリと明言しているように思えないのである。この点でリッケルトは、価値を指向的意識を超越する絶対的自体存在と明言するシェーラーと違っている。それどころか彼はある所で、超歴史的価値——形式的価値とは言っていないが——の獲得法の説明さえやっているのである。それは「内在的価値」——これは恐らく内容と結合して具体的価値物の形を取っているもののことであらう——にまつわる様々な制限を否定する方法だと言う。ところが、こうして得られた価値は内容を持っており、ただ価値の全き妥当を妨げる制限だけが除去されているのだと言われている⁽³⁴⁾。だからこれは今求められている形式としての価値ではない。だがそれならリッケルトでは、具体的価値物と、そこから得られる超歴史的価値のは

かに、形式としての価値が別にあることになるのだろうか。それはありそうにないことである。後の二つは同じものとみるほかはないだろう。だがそれなら、形式と内容の峻別はどうなるのか。また内容が可変的なら、価値がそれを含むところからくる妥当性の制限を、内容を保存しつつ除去することなど、どうしてできるのか。そんなことはできそうにない。要するにリッケルトは、形式的価値獲得の方法を示すことができていないし、それを示そうとしたように見える所では、形式が内容を含むことを告白する形になっている。

前述のようにリッケルトの価値論は、歴史主義に対して非常な強みを持つように見えるものであったが、それは形式と内容の峻別から生ずる効果であった。だから彼の価値論と反歴史主義を生かすためには、形式としての価値を、経験的心理的意識による獲得ないし把握の有無に係りなく妥当すべきア・プリオリと解するほかはないであろう。それで仮にこれを彼の真意とみ、形式獲得の方法及び可能性に係る難点を無視して先へ進むことにしよう。だがそれでもやはり問題が出て来る。それは価値がもし純然たる形式なら、価値としての機能を果たせなくなることである。リッケルトはある所で、芸術作品に関連して、形式は価値に対して無記名内容を価値物に高めるものだと言っている。だが一方が内容を欠くもの、他方が価値を欠くものとして互いに無関係であるのなら、どうして形式が内容を選択し、特定の内容だけと結合してそれを芸術作品に高める機能を持てるのか、全く分からなくなってしまう。それとも形式はどんな内容でも芸術作品にできるのだろうか。そんなことはありそうにない。そもそも形式（価値）とは選択基準だからである。だからリッケルトも同じ箇所、形式と内容の間に特殊な関係がある

ことを認めなければならなかった。⁽³⁸⁾これと同じことが、価値判断の場合にもっとはつきり出て来る。それは内容（主語）と形式（述語・価値）を結合する作用である。だが、どんな内容でも「価値あり」として形式と結合できるわけではない。できるものもあれば、できぬものもある。だが純然たる形式がどうして特定の内容を排除したり、しなかったりする機能を持てるのか、理解できない。だからここでもやはり、内容と形式の間に特殊な関係があることを認めなければならぬ。だがそれを認めることは、形式を内容に引き寄せ、内容を形式に引き寄せることである。こうした価値の機能の問題を一般論の形で言えば、リッケルトの場合は「妥当」ということである。だが単なる形式が妥当するか。それに従って価値判断したり行動したりするように人の心を強制したり、惹きつけたりする力を持つのが「妥当する」ということの意味であるが、内容を欠く純然たる形式が妥当するとは思えない。

マルクーゼはある所で次のように述べている。「抽象的普遍は具体的な歴史的意味における可能態を指示しているもののように見える。『人間』、『自然』、『正義』、『美』あるいは『自由』といったものがいかに定義されようとも、それらは経験的内容を概念へと総合してゆく。そしてこれらの概念は、のり越えられ克服さるべきものとしての個々の現実化を超越している。したがって美の概念には、いまだ実現されていない一切の美が内包され、また自由の概念には、いまだ達成されていない一切の自由が含まれているのである……したがって、このような普遍概念は可能態の光に照らして事物の個別的条件を理解するための概念的道具としてあらわれる」⁽³⁹⁾（傍点原文）。私はここで言われていることは、価値にも当てはまるのではないか

と思う。価値は「可能態」であり、その都度の「経験的内容」を超える。価値とは「主体の欲求を満たし、かつ選択基準として機能しうる客体の性能(特性、能力、力)」であると私は思っているが、「客体の性能」と言っても、何かある経験的個別的なものではなく、厳密にはむしろ「客体の性能の理念的表象」を言うのである。多様な価値物の様々な個別的性能を出発点としながら、そこから純粹化的に形成された一種の理念的表象なのである。社会科学の方法概念としての理念型のように、科学者が明確に定義して作ったものではないにしても、本質上価値がこうした理念的表象である限り、経験的具体的な個々の内容を超える。価値に多くの場合、規定上の曖昧さが付きまとう理由の一つも、そこにあるのではなからうか。形式と内容のリッケルト的峻別を要請するように見えるものが——超越論的認識批判的アプローチや考え方は別に——価値に係るザッヘそのものの中にもし何かあるとすれば、それはこうした事態なのではなからうか。だがこれは価値が経験的具体的な個々の内容を超えることを意味するだけで、純粹化された理念的典型的内容をも超越した純然たる形式であることを意味するのではない。マルクーゼの意味での可能態が個々の現実態を越えるのは、前者が無内容だからではなく、個々の現実態にそのままの形では含まれていない、それらの典型だからである。理念型はそのままの形では実現しない「ユートピア」、「限界概念」でありながら、経験の対象の特性を照明する研究手段である以上、それを構成する要素は、まだ純粹化されない形においては、経験の対象グループの中に多かれ少かれ初めからあったものでなければならぬ。経験的具体的な多くの個別的内容と価値との間でも、これと同じことが言えるだろう。そうで

なければ、価値が具体的事象の選択なり判断なりの基準として機能することができないからである。また様々な状況の変化に伴って新しい問題意識が生じたり、経験の対象グループの在り方に著しい変化が生じたりすれば、それに応じて全く新しい理念型が作られたり、以前の内容に変更が加えられたりするように、客体の在り方なり、それが置かれた状況なりの著しい変化は、主体の抱く価値の理念型的内容に影響せずにはないだろう。以上要するに、形式(価値)と内容の峻別は事実上不可能であるばかりか、価値からそれが持つべき機能をも全面的に奪うことになる。内容は種々の相対性ないし存在拘束性を持ち、従って可変的であることは、リッケルト自身が積極的に認めているが、価値そのものはこうした内容を離れてあることができない。従って「価値||超越的形式」の主張に基づく価値の絶対性普遍妥当性の主張や歴史主義批判は、根拠がないと結論することができよう。

形式と内容の峻別に直接関係する議論は、以上で十分だと思う。以下価値超越性の主張に対する反論となる若干の補足をしたい。一つは、価値は内容からだけでなく、価値判断の経験的主体からも離れない、ということである。リッケルトはある所で、価値に対するあらゆる主観の態度の普遍的本質として「完成 Voll-Endung の原理」——価値を価値物において実現するとき、常に完成状態を目指す傾向——を挙げ、この原理に従って、つまり完成への傾向を満たす程度に応じて、価値の序列を決めている⁽⁴⁾。これから推すと、価値と判断主体との係りは一応彼の視野に入っていたと言えるかもしれない。しかし私は価値の内容と序列の両面にわたる、経験的主体とのもっと密接な原理的關係を主張したい。経験的主体と言っても、

個人とは限らず、むしろ集团的主体であるのが普通だが、それにしても経験的個別的であることに変わりはなく、リッケルトが言うような「あらゆる主観の態度の普遍的本質」などを考えているのではない。こうしたものは、価値に関する抽象的一般論には関係があっても、価値に関する歴史主義的見解の可否の議論とは関係がない。後の場合に問題なのは、いかに集团的普遍的であつても、必ずなんらかの個別性を備えた主体の可変的価値意識であつて、あらゆる主体に共通な普遍的価値意識などではない。特定の理念型の内容を伴うものが問題である限り、文字通り普遍的な価値意識などは存在しない。もしあるとリッケルトが思ったとしても、それは現代ヨーロッパ文化圏に支配的な価値意識か、それと彼自身のものをないまぜにしたものかを、普遍妥当的なものと信じ込んでいるだけのことであろう。古来自然法論者の具体的主張の実質がいつもその種のものだったように。要するに価値は内容から離れないのと同じように、個別的主体の可変的価値意識から離れることもないのである。スターンはある所で価値が「客観的妥当性を有し、主体を超越する」ことを認めながらも、その反面、「価値は常に主観的評価を予想する相関概念」であるから、そのことを無視すると「価値の概念そのものが消え失せてしまい、価値論は存在論と化するであらう」と述べている。彼はこの批判をシェーラーとハルトマンの「価値現象学」に向けているのだが、同じことはリッケルトにも言えると思う。もっともリッケルトは、形式と区別された内容と個別的主体の可変的価値意識との関連なら認めてもよいと言うかもしれない。だが形式と内容の峻別については、もう何も付け足すことはないと思う。

もう一つ補足しておきたいのは、超越的価値論が出て来る背景に

ついでである。認識論と同じく価値論にも、「権利問題」quid jurisの超越論的アプローチと、「事実問題」quid factiの経験論的アプローチとがある。前者は第一節で超越論的認識批判的アプローチと呼んだもので、価値物をして正に価値物たらしめるところの、あるいは、価値をして正に価値として妥当させているところの普遍的必然的な制約、根拠を問うものであり、既に成立している限りでの価値の機能面に着目するものである。後者は価値意識の起源、展開のメカニズムに関する人間存在論的・心理学的・社会学的ないし社会心理学的な実証研究であつて、価値機能を生発過程に引き戻して見ることと、内容面への大きな関心が特徴である。超越的価値論が価値現象に対する前者的アプローチの当然の結果であることについては、詳説するまでもないと思うので、ここでは価値現象に前者的アプローチがなされることがある理由について、事実問題的分析をやってみることにする。これによって、この種のアプローチとその上に立つ超越的価値論の無意味さや、後者による歴史主義批判の不当さが一層はつきりすると思う。⁴⁹⁾

価値は「理念型」的なものであるにしても、内容的には主体と客体の両者に前述の意味で相関的であるが、これが明確に意識されることは稀である。その意識が生ずるのは、主体と客体の状況及びそれを取り巻く広範な歴史的社会的状況の広く激しい変化のために、従来の価値観が意識的変革を迫られているような、特殊な場合に限られる。価値が内容的には主体・客体相関的なものとして、その根を両者の中に持ち、それらに内在的な面をも持つことは、その発生過程から見れば明らかであるが、ひとたび設定されてしまえば、それは意識されにくい。価値は主体の恣意や意欲を外側から抑制し、

方向づけ、あるいは様々な客体の価値の有無を判定する基準の機能を本質とするものであり、そしてこの機能は超越性と不可分のものだからである。既に価値として設定し終ったものを発生過程から切断して、いわば真空状態へ移し入れ、その機能面からだけ論ずる限り、それが主体・客体超越的と映るのは当然である。その上、価値観の激変期に際会し、それに反応する鋭敏な感受性にも恵まれて、新しい価値意識の発酵過程に自覚的に身を置く稀有な場合を除いては、既に出来上がってしまった価値を自明のものとして周囲から受け取る形でしか、人は価値を意識し始めないのが普通だという事情が、価値を発生過程に即して見ることを困難にし、真空状態の中で価値の機能面だけを浮び上がらせ、その超越性の印象を強める原因となる。そしてこうした印象が強ければ強いほど、価値に対する権利問題のアプローチが正当なものと映ることになるのである。それで以下価値の超越性の面のみが一方的に印象づけられていく要因や経緯について、少し詳しく見ることによって、問題のアプローチがなされる理由の理解を一層深めることにする。

価値が各人に超越的なものとして現れ易いのは、価値設定の主体が個人でなく社会集団である場合である。これは当然価値の種類とも関係してくる。快―不快のように、内的衝動の充足を基準とするため、選択の際に殆ど思考を働かす必要がないような価値の場合よりは、真―偽、正―邪、善―悪のように、内的衝動の克服を指向し、理論的裏付けや熟慮を必要とする価値の方に、そうしたことが起こり易い。快―不快のような価値が超越的なものとして現れにくいのは、そのこうした性質によるほか、設定主体が個人―個人的欲求―だからでもある。もっとも、生長過程で身に付けた共同的欲

求が個人的欲求の内容、方向を基本的に規定していることが多いので、個人的欲求の実体は必ずしも個人的でない、ということはある。しかしこの場合は、共同的なものと個人的なものとが同化していることが多いので、それに係る価値はやはり超越的には現れにくいだろう。ただこの同化が完全でない一方、共同体の成員として認められたいために、同化への欲求が意識的に働いているときは別である。この場合価値はある程度超越的なものとして現れることになる。正―邪、善―悪などの価値は、少数の例外的人間の場合を除いて、社会集団によって設定されるものであり、そのことと価値自体の性質とがあいまって、集団を構成する個人に対して、超越的に現れる。

と言うのは、一般に社会集団による価値の設定は、一部指導層のインシアチブによることが多く、平均的個人の次元を超えることが珍らしくないために、主体と相關的に価値が設定されるさなかであつてさえ、価値を教導される平均的個人にとって超越的なものとして意識され易い。こうした傾向が一番はつきりするものは、次のようなケースである。それは社会集団によって設定され維持されている社会的諸規範が、実は支配層の欲求――「自分があれこれの行為をしたいという欲求でなく、他人にあれこれの行為をさせたいという欲求」――に基づいている場合である。これは非常に多く見られるケースだが、この場合社会的諸規範は支配層に属しない者に対して、超越的なものとして現れ易い。もっとも、人間には一般に共同的なものへの同化の欲求や強力なものへの順応、迎合の傾向がある。従って限られた支配者の欲求に根差すにすぎなかった規範も、時と共に普遍性を得、被支配層から見た超越性を失っていくのが普通である。だがこの場合でも別な意味での超越性はかえって強化される。それ

どころか、これに伴って今まで頭になっていなかった超越性の新しい意味がはっきりと出て来て、従来のものに付け加わるようになる。こうした経緯の説明に移る前に、私が上で使ってきた「価値の超越性」という言葉に含まれていた二つの意味を区別し、その異同を明確にしておくことにする。

説明を簡潔にするために、主体との関係に限って言えば、私が言ってきた価値の超越性には、次の二つの意味が含まれている。(一)主体の恣意や意欲を外側から規制する価値の機能に根差し、それと不可分の意味での超越性。(二)集団の指導層のイニシアチブによって価値を教導される平均的個人にとって、あるいは、支配層から価値を強制される被支配層にとって、当の価値が帯びる超越性。(一)について言えば、価値はすべてこの意味での超越性を自己の一面として持つてはいるが、発生過程から見ると、元来主体相関的なものである。だからこの意味での超越性の一面的誇張は、主体相関性の無視、否定を意味する。(一)で考えられているのは、このように誇張された超越性である。(一)と(二)は意味が違うので、二つは同時に起こっていることもあれば、一方だけしか起こっていないこともありえよう。ともかく今まで出て来た超越性の意味をこのように整理した上で、前のパラグラフの最後の所を振り返ると、そこでは、限られた支配層の欲求に根差すにすぎなかった規範でも、時と共に普遍性を得、(二)の意味での超越性を失っていくが、(一)の意味での超越性はかえって強化され、それに伴って超越性の新しい意味(後述)が頭になる、と言われていたわけである。以下その経緯を説明しよう。

(注) 上で示した超越性の意味の違いを、別の観点から説明すると次の様にも言える。(一)は価値の設定主体で価値との相関性を現に持っている

者が、それにも拘らず、服従主体でしかないような観を呈している状態である。(二)は人が価値の設定主体となつて、価値との相関性を持つようになる可能性を奪われ、専ら服従主体としてのみあることを強いられている状態である。

当初ごく限られた社会層によって設定された規範(価値)でも、社会規範として一般化していくにつれて、安定性と固定性を増し、それと共に設定者や発生及び一般化過程にまつわる様々な特殊事情からも自立して、一つの「社会制度」ないしはディルタイのいわゆる「客観的精神」となる。そうすると、人間はこの中に生まれてき、それによって育くまれ、それと一体化することによって、はじめて社会に成員として受け入れられるようになる。こうして支配層、被支配層の区別なく、社会の全成員の間に、これに関する間主観的共同意識、「われわれ意識」が成立する。もちろん諸個人の主観的欲求のすべてが常に制度化した諸規範と一致するわけではない。だが規範が積極的価値であり、それに反することは否定的価値であるとの意識が、背馳の際にだけでなく、背馳の想念にさえも、常に伴うようになる。これが「われわれ意識」の内容をなすわけであり、違反への直接間接の制度的非制度的制裁、各種の教育、相互影響、更に根本的には、共同的なものへの同化の欲求などの相乗効果によって、それが強化されていく。そしてこの社会が異質の社会と接触して文化的衝撃を経験することがない限り、この「われわれ意識」が限られた特定社会への自己の被限定性——いわんやその種の存在拘束性一般——を自覚することはない。

こうなると、制度化した価値は、およそ人間である限り、誰しもが当然に従うべきものとして意識されるようになる。この段階の価

値は、意識への現れ方に即して見る限り、スターンを真似て言えば、価値論から存在論に移っていると言えるだろう。換言すれば、主体・客体相関性からの価値の疎外である。これは結果的に、前述の(一)の意味での超越性を一層徹底させることになる。だがこうして起こる超越性の徹底は、程度の単なる増大に止まるのではなく、普遍妥当化、絶対的正当化の意味を持たずにはいない。主体・客体相関性からの疎外は、それに伴う被限定性からの見掛け上での超越でもあるから、これによる(一)の意味での超越性の強化は、絶対的正当化へいかざるをえないのである。前に超越性の新しい意味と言ったのがこれである。だがここまで来ると当の価値は「超越的彼岸」、「形而上学的真実在」の声として「物神化」され、正当化が一層徹底的になることも珍しくない。そしてこうした過程と並行して、超越的であるが故に絶対的に正当と信じたものに、外側から規制されることに満足せず、それとの内面的一致を計ろうとする動きが起こることもある。人はなんらかの意味で自己より優越するものの期待を先取りし、それに迎合しようとする傾向を持つものだが、価値の形而上学化に伴って、この傾向に拍車がかかるだろうからである。こうして価値からの規制は、「わが心の裡なる良心の声」として内在化されることも珍しくない。もちろんこうなったからといって、それに逆らう個人的恣意がなくなるわけのものではないが、良心の声となった価値と恣意とが対立すればするほど、前者の恣意超越性と正当性の意識——その妥当の意識——が強まることになるだろう。この二つの過程は、方向こそ違え、共に超越化された価値の正当化の徹底という同じ意味を持つだけに、しばしば相伴ない、内面的に結合することがある。こうして「形而上学的真実在」と「裡なる良心」とが合

体して、汎神論的形而上学への道が開かれる可能性も出て来よう。(注)

(注)

価値の超越性の徹底による絶対的正当化の極としての形而上学と関係すると思われるリッケルトとシェーラーの考えに、簡単に触れておこう。リッケルトは価値妥当の普遍的必然的な根拠を問う態度から、価値を形式とみて内容から峻別したが、彼の新カント派的衝動はそれだけでは必ずしも満たされなかったようである。と言うのは、彼はある所で、形式的価値の妥当の根拠として、形而上学的超越の実在を要請することの必要性を示唆しているからである。もっとも、この種の形而上学に関する彼の見解は曖昧であるばかりか動揺を示している。だがその必要を示唆している箇所があることだけは確かである。(44)

またシェーラーによれば、神は「永遠に自己自身を実現する存在」であり、人間はこの神の一回的個別的な Selbstkonzentration として、Mikrotheos である。ミクロの神としての人間は、自己意識の作用を通じて、神の自己意識の実現を可能にする。彼はいろいろな所で汎神論を批判しているが、これは明らかに汎神論であり、こうした立場からすれば、人間の作用において現れる可変的エトスは、神の作用による絶対不変の価値の序列の把握の、その都度の現れの意味を持つことになるだろう。(45)

超越的価値論のかなり長くなったこの第二の補足を要約しよう。

私はまず価値はその内容からみて主体・客体相関的、内在的な面を持つ一方、その機能からみて、主体・客体超越的な一面も持っていること、事実問題的アプローチは前者の面に注目し、権利問題的アプローチは後者のみに注目すること、などを示した。その上で、超越性の面が相関性の面から切り離され、誇張され、相関性に含まれる制限性が忘れられて、価値の絶対的正当化が生ずる様々の要因や

経緯を示した。これらの要因や経緯はすべて、価値に対する権利問題のアプローチを促し正当化することによって、超越的価値論とそれによる歴史主義批判を促進する効果を持っている。だが私はこうした要因や経緯の説明そのものが、同時に、絶対的正当化へのこの歩みが価値の実態の歪曲とその激化にはかならないことや、それに基づく歴史主義批判の不当性などの間接的証明になっていると考ええる。

以下価値に対する二つのアプローチについて若干の私見を述べて、リッケルト批判の締めくくりとしよう。価値に対する権利問題のアプローチによって、価値がその発生過程の諸事情から引き離され、既に妥当するものとして人々の意識に現象している限りでの在り方に即してみられる限り、それが超越的普遍的に妥当するもの、時としては裡なる良心の声や超越的彼岸の声でさえあるもの、とみえることは否定し難い。こうした意識現象の事実が歴史主義を懐疑主義とみせる根強い原因である。そして同じこの事実が、最初そのみに注目させる働きをした価値に対する権利問題のアプローチをフィードバック的に促進して、問題の意識現象の事実を超越論的に合理化させると共に、歴史主義批判を強化させるといふ循環現象を起こすようにみえる。そうだとすれば、価値の歪曲と歴史主義へのいわれなき批判の元凶は、権利問題のアプローチだと言えるのではなからうか。もちろん人をこのアプローチに誘い込むように働くものが沢山あることは事実である。上述した要因や経緯はすべてそうしたものである。その意味では、事の起こりが挙げてこのアプローチにあるとは言えないかもしれない。だが価値の内容の主・客相関性の実態の把握を明らかに歪曲させるアプローチを、哲学上の方法として自

覚的に選ぶ責任を、人はそうした要因や経緯に負わすわけにはいかないとするれば、責任はやはりこのアプローチが負うべきである。だから私は価値論に関する限り、権利問題のアプローチは事実問題のアプローチに取って代られるべきであると考ええる。どんな主体によってどんな理由で、どんな内容のものが、価値として立てられ、それがどんな理由で、どんな範囲で、価値として妥当するか、あるいは、どんな要因や経緯によって、それが良心や彼岸の声とさえなるかといったこと——これらはすべて事実問題のアプローチによって明らかにするはずのものであり、また現に社会学者によって明らかにされつつある。価値妥当の真の理由や範囲が、事実問題のアプローチによってのみ明確になる限り、価値論において権利問題のアプローチが存在する余地はないのではあるまいか。このことは、具体的な価値理念の定立と、定立されたものの価値判断的批判の作業だけを哲学の仕事とし、価値のそれ以外の研究は、哲学から広義の社会学へ移されるべきであることを意味している。それが実現したとき、歴史主義はいわれなき批判者から解放されることになるだろう。しかも哲学に残された具体的価値理念定立の作業が有効なためには、十分に批判的でなければならず、そして批判的であるために必要なことは、認識批判の問題意識などでは全くなく、歴史主義的知識社会学の問題意識とその実証的研究成果の知見とである。(これについては第六、七章で詳しく論ずる。)

(注)

人を権利問題のアプローチや価値把握の歪曲へ誘う事情としては、上述したものほかに、もっと異質のものも考えられる。それは第二章で相対性と独自性の相即の実現の立場——歴史主義の徹底の立場——と呼んだものと関係するようなケースである。

人は時として伝統的な社会的規範に逆らい、個別的な価値設定を行うようないわば実存的決断をすることがある。こうした個別的な決断の正しさの証しは、究極のところ、その真摯さ以外にはあるまいが、それが真摯なもの、あるいはキエルケゴールやウエーバーの言う「情熱」をたぎらせてのものであればあるほど、「恣意」とは違って、「汝なすべし」という意識を伴う結果、絶対的自体存在のものとして、あるいは超時間的超越的なもの——「内」への超越であれ、「外」への超越であれ——と触れ合うものとして感じられることになり易い。心理的には、こうした実感の有無こそ、（前に第二章第二節で述べた「普遍妥当性の確信ないしその主観的要請」の有無と並んで）、真摯さの証しとさえ言えるかもしれない。こうした実感の存在もまた、価値の内容面での主・客相関性から注意をそらさせる結果、人を権利問題のアプローチや歴史主義批判に傾かせるものの一つと言えよう。

だから私からみれば「歴史主義の徹底による歴史主義批判の克服」の意味を持てるようなケースが、この種の問題意識を伴わず、ただ慣習化した伝統的規範的なものへの実存的批判の不可避性の真摯な意識だけに支えられている場合には、歴史主義にとって逆の効果を持つ可能性があることになるわけである。

これからも分かるように、価値論に関する限り、意識の事実には忠実であらうとする態度は、価値の内容面での実感を歪曲する危険が大きい。これから免れるためには、歴史主義的知識社会学的実証研究の知見が決定的に必要である。

超越的価値論に対する批判としては、シェーラーへのものが残っている。リッケルトにとって、価値は「妥当する」理念的形式であるが、シェーラーにとっては、非感性的直観の対象となる「実質的質」であり、超越的絶対的自体存在である。また前者は形式と峻別された内容の面に可変性相対性を認めるが、後者は価値や序列の意

識のされ方にそれを認める。こうした違いのため、前者への批判がそのまま後者に妥当するとは限らない。しかし前述の批判の中の第一の補足はそのままシェーラー批判になりうる。第二の補足のうち、価値が主体・客体相関性から切断され、超越性の面のみが誇張され、絶対的正当化が生ずる要因や経緯の説明の部分は、間接的にシェーラー批判になりうる。従って以下重複を避けて必要な批判だけをすればよいのだが、私は他の論文でそうした批判を既に詳細にしてある上、それを補足訂正する必要も感じないので、ここでは本論文の構成上必要な次の二つのことを、できるだけ簡単に指摘しておくにとどめる。

第一に指摘したいことは、彼の価値論を詳しく検討してみると、価値が事物の在り方や人間存在の構造や歴史的社会的状況から独立でなく、それと相関的ではないことを、彼自ら認める結果になっている所が少なくない、ということである。従って彼は価値の超越的絶対的自体存在性の立証に成功していないし、価値の主体・客体・諸状況相関性の否定にも成功していないのである。一般に主体・客体・諸状況と相関的に立てられたものでも、一定の限界内で客観的な選択基準として機能することができるとし、主体相関的と恣意的とは違ひし、内容上主体と相関的な価値でも、様々なメカニズムによって、主体超越的なものとして意識に現象することができるとは、シェーラーはこうしたことを見落している。そのため彼は、超越的価値論の論拠になりえないものになると思い、価値相対主義への反論になりえないものを、なると信じているところがある。第二に指摘したいことは、明証十全な本質直観の可能性を主張する彼が、価値の序列の不変性とエトスの可変性とを区別したことに

まつわる難点である。序列は不変だが、意識への現れ方（エトス）はその時々で変化すると考えることによってシェーラーは、超越的価値論の基本的立場と、知識社会学者の知見——真っ向から対立するかに見えるこの二つのもの——の両立を計ろうとしたわけで、彼の価値論のポイントと言える。だがこれは彼の現象学の基本的主張の一つ——絶対的自体存在（今の場合は、価値の不変の序列）は明証十全に現象（本質直観）可能であるという主張——と矛盾する虞れがある。なぜならエトスが選取規則である限り、序列はエトスを通じて、エトスの形で、人間に現象するしかないのだから、不変の序列がもし明証十全に現れてくるのなら、エトスは唯一不変でなければならぬ。逆に、歴史主義者や知識社会学者の言うように、エトスが可変的で多数存在するのなら、序列も可変的で多数存在するでなければならぬことになるからである。こうして、価値序列の唯一不変性と、エトスの可変性・相対性と、明証十全な本質直観可能性——互いに矛盾するかに見えるこの三者を両立させるためにシェーラーは、個々のエトスは価値の不変の序列世界のそれぞれ異なる部分を明証的に捉えるのだとした上で、これらのエトスの連続的生長の考えを打ち出さなければならなかった。エトスの歴史的社会的変化の継起は、単なる変化の累積でなく、実は連続的「生長」*Wachstum*なのであり、二つのエトスは価値の不変の序列世界の一部分しか捉えられないが、エトスの成長につれて、不変の序列世界の明証的に把握可能な領域が連続的に拡大し、いつの日か、十全に現象するに至るといのである⁴⁸。

だがエトス論を詳しく検討してみると——他の所で詳説したので、ここではそれを繰り返さないが——彼はエトスの連続的生長の

立証に成功していないどころか、この不可能性を自ら示す結果にさえなっていることが明白なのである。そしてそれは、上記三者の両立の主張が崩れたことを意味するだけでなく、そうした無理な主張をしなければならなかった前提そのものの崩壊を意味していると私は考える。誤った前提の放棄以外に、上記の矛盾を克服する道はない。つまり価値とその序列の絶対性不変性の主張は誤りなのである。価値が相対可変であるように、その序列も相対可変でしかない。様々な相対的エトスによって順次部分的に照明されていく、絶対不変の序列世界があるのではない。その都度の相対的エトスと、それが抱く相対的価値序列世界があるだけなのである。

超越的価値論の批判は以上で十分だろう。これが否定された上は、哲学、宗教、芸術、道徳などの領域に限って価値の相対性、存在拘束性の事実を積極的に指摘し、また普遍的なものとの独断的主張を批判し、たしなめる歴史主義を、懷疑主義、ニヒリズムと非難する理由は——抽象的な哲学理論や価値論のレベルでは——全くなくなったように思われる。妥当な形に限定された歴史主義の側に問題があるのではなく、超越的価値論の側にこそ、それがある。超越的普遍妥当的価値の存在が——経験的事実に反して——前提されるときにはじめて、これと相容れない指摘をする歴史主義が懷疑主義、ニヒリズムと映るのである。結局のところ、超越的価値論は自ら生み出した幻影と戦い、批判していたにすぎなかったのであり、その歴史主義批判は無意味である。

だが超越的価値論にこうした反論を加えても、歴史主義への批判は恐らくまだやまないことだろう。批判の根はまだ他にあるからで

ある。それは一体何であり、歴史主義はその批判に答えることができるかどうか——それが次章以降の問題である。

- | | | | |
|------|---|------|--|
| (1) | H. Rickert, System der Philosophie, S. 121ff. | (30) | 広瀬京二郎氏「伝統と創造——G・マルセルをめぐって——」(金子収) 二二—四頁 |
| (2) | ibid., S. 351f.; Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 117f. | (31) | 武蔵氏篇「伝統」所収) 一〇〇頁 |
| (3) | H. Rickert, System der Philosophie, S. 50—63 | (32) | H. Rickert, System der Philosophie, S. 334f. |
| (4) | ibid., S. 358 | (33) | 堀米氏「歴史と現在」二八頁 |
| (5) | S. 367 vgl. 386 | (34) | H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 117f. |
| (6) | S. 367, 369 | (35) | ibid., S. 119 |
| (7) | S. 352 | (36) | S. 118 |
| (8) | S. 352 | (37) | H. Rickert, System der Philosophie, S. 352 |
| (9) | H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 119, System der Philosophie, S. 349, 352 | (38) | H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 148f. |
| (10) | M. Scheler, Bd. VIII, S. 151f., 427 | (39) | H. Rickert, System der Philosophie, S. 358 |
| (11) | vgl. Bd. II, S. 222, 301, 306, 313; Bd. III, S. 68f. | (40) | マルクーゼ『一次元的思考』生松「三沢両氏訳」三八頁 |
| (12) | vgl. Bd. VIII, S. 153f. | (41) | 拙稿「ウェーバーの現実科学方法論」(金沢大学教養部論集) 第一三卷所収) 第二章参照 |
| (13) | Bd. II, S. 270 vgl. Bd. V, S. 181, 277 | (42) | H. Rickert, op. cit., S. 375ff. |
| (14) | Bd. V, S. 66 | (43) | スターン「サルトル論」亀井 裕氏訳九五、九九頁 |
| (15) | Bd. II, S. 250f., 270; Bd. V, S. 66, 277 | | 以下の論述は次のものから、様々な示唆を得ている。 |
| (16) | Bd. III, S. 215 | | 見田宗介氏「価値意識の理論」(岩波講座「哲学」第九卷所 |
| (17) | Bd. II, S. 68—70, 270; Bd. III, S. 123, 215; Bd. X, S. 219f. | | 在構造」, 上山春平氏「価値研究の課題」(金子武蔵氏編『価値』所収)・城塚 登氏「価値意識の構造」(金子武蔵氏編『価値』所収)・ |
| (18) | タオ「現象学と弁証法的唯物論」竹内良知氏訳七八—八〇頁 | | 高坂健次氏「現代アメリカにおける知識社会学の展開」(「社会学講 |
| (19) | M. Scheler, Bd. II, S. 35—43 | | 座」へ東大出版会) 第一—一卷「知識社会学」所収) |
| (20) | ibid., S. 43 | (44) | H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 147 vgl. |
| (21) | S. 39 | (45) | System der Philosophie, S. 138f., 290—294 |
| (22) | S. 176 | (46) | M. Scheler, Bd. IX, S. 82f.; Bd. V, S. 107, 191; Bd. VII, S. 135 |
| (23) | S. 82, 87 | | 拙稿「価値の絶対性vs相対性」(「金沢大学教養部論集」第一〇巻所 |
| (24) | S. 195 | | |
| (25) | S. 104 | | |
| (26) | S. 115, 273 | | |

- (47) 収) 一五—二三頁
M. Scheler, Bd. II, S. 309
- (48) vgl. *ibid.*, S. 307f.; Bd. IV, S. 154
- (49) 上掲拙稿一七一—二二頁
- (50) vgl. K. Mannheim, *Historismus*, S. 54f. (上掲訳書六三—六四頁)
K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 71f. (上掲訳書四八—四九頁)